DIALOG TEOLOGIC
Revista Institutului Teologic Romano-Catolic din Iași
ANUL XI, nr. 22, 2008

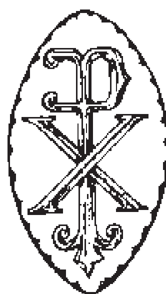
CONFERINȚELE

INSTITUTULUI TEOLOGIC ROMANO-CATOLIC „SFÂNTUL IOSIF" DIN IAȘI

I



Sapientia
Iași 2008



Revista apare de două ori pe an

ISSN: 1453 - 8075

Redacția și administrația
INSTITUTUL TEOLOGIC ROMANO-CATOLIC
Str. Văscăuțeanu, nr. 6
RO - 700462 - IAȘI
Tel.: 0040 232 225228
Fax: 0040 232 211476
www.editurasapientia.ro
e-mail: slupu@itrc.ro

CUPRINS

EDITORIAL

Mons. Ioan Robu
Educația catolică, astăzi 13

Societatea contemporană se confruntă cu o criză a educației cauzată de prăbușirea regimurilor totalitare și de fenomenul complex al postmodernismului. Articolul Mons. Ioan Robu începe tocmai prin prezentarea situației de criză a educației din școlile catolice europene, schițând apoi problemele comune ale educației catolice de astăzi: mentalitatea relativistă și agnostică, ingerințele sau influențele sistemelor politice și economice. Acest context potrivnic însă nu trebuie să determine școală catolică să abandoneze chemarea ei specifică și finalitățile ei umane, culturale și religioase. De aceea, în concluzia articolului, autorul sugerează formele concrete de acțiune ce decurg din identitatea de „școală catolică" atât pe plan eclezial cât și social.

COMUNICĂRI

Eduard Patrașcu
Profetul Ilie pe Muntele Horeb 19

Profetismul reprezintă o coloană esențială a Vechiului Testament, iar profetul Ilie este un exponent strălucit al acestui curent profetic. Asupra acestei personalități marcante a istoriei sacre se oprește studiul pr. Eduard Patrașcu, ce dorește ca prin expunerea și explicarea exegetică a capitolului 19 din *Cartea întâia a Regilor* să reliefeze aspectele centrale ale experienței religioase realizate de Ilie, care l-a întâlnit pe Dumnezeul cel viu în adierea calmă de vânt (*1Rg* 19,13) și în tăcerea sacră a peșterii de pe Muntele Horeb. În concluzia acestui studiu biblico-exegetic, autorul își exprimă convingerea că întreaga spiritualitate a întâlnirii cu Dumnezeu are drept condiție *sine qua non* tăcerea sacră în care Dumnezeu se revelează, iar omul conștientizează dependența sa existențială de Dumnezeu.

Bogdan Herciu
Principii pentru o antropologie politică în „De civitate Dei" a sfântului Augustin . . .34

Deși au trecut 20 de ani de la căderea regimului comunist în România, chiar și astăzi politicienii și oamenii de cultură caută soluții pentru a anihila efectele haosului spiritual și material pe care regimul dictatorial l-a lăsat în urmă. Și studiul pr. Bogdan

Herciu își propune să ofere o soluție pentru rezolvarea acestei probleme acute prin prezentarea modelului politic și antropologic al episcopului de Hippona. În acest sens, după ce expune motivațiile apropierii de sfântul Augustin, autorul reliefează categoriile cele mai importante ale filosofiei și teologiei augustiniene, pentru ca ulterior să le verifice consistența prin confruntarea cu situația istorică concretă. Această viziune grandioasă a sfântului Augustin, care de-a lungul secolelor s-a dovedit capabilă de a transforma instituții și conștiințe prin raportarea la o ordine socială superioară fundamentată pe primatul iubirii, reprezintă un răspuns veridic și pentru dificultățile politice și antropologice întâlnite de societatea contemporană.

Fabian DOBOȘ
Contribuția Episcopului Dominic Jaquet (1895-1903)
la dezvoltarea culturii în Dieceza de Iași 63

La începutul existenței sale, Dieceza de Iași a fost păstorită de episcopi de origine străină, dar care au sesizat problemele spirituale, culturale și materiale ale noii dieceze și au contribuit în diferite moduri la rezolvarea lor. Unul dintre cei mai de seamă episcopi care au slujit pe teritoriul Moldovei este franciscanul elvețian Dominic Jaquet (1843-1931). După ce descrie etapele și parcursul demersului său științific și istoric, pr. Fabian Doboș expune succint biografia episcopului, reliefând aspectele centrale ale curricumului său formativ. În continuarea articolului, autorul prezintă activitatea diecezană (1866-1882) a lui Dominic Jaquet și realizările sale pastorale și culturale pe teritoriul Diecezei de Iași, pentru ca în finalul expunerii să reliefeze aportul episcopului elvețian la dezvoltarea culturii în Moldova – Institutul Cipariu. Construirea și susținerea acestui institut au reprezentat concretizarea visului colectiv al episcopului Jaquet și al colaboratorilor săi de a forma o elită culturală catolică autohtonă. Acest vis poate dăinui în timp doar prin participarea continuă și activă a generațiilor prezente și viitoare.

Elena BORTĂ
Fantasticul și sacrul în proza lui M. Eliade 75

Gândirea științifică și literară a lui Mircea Eliade reprezintă un univers profund și amplu, a cărui cunoaștere cere existența unor ghizi care să ne îndrume în descoperirea aspectelor esențiale fără a ne pierde în detalii. Studiul dnei dr. Elena Bortă își propune tocmai să ne ghideze în universul gândirii lui Mircea Eliade indicând și explicând conceptele fundamentale din operele marelui istoric al religiilor: *coincidentia oppositorum*, *theatrum mundi* și mitologii ale memoriei și ale uitării. Urmând metodologia marelui savant, autoarea studiului de față ilustrează și comentează influența și rezonanța acestor concepte în scrierile aparținând literaturii universale, în textele proprii credințelor și culturilor asiatice, dar și în evoluția personajelor din romanele și nuvelele lui Mircea Eliade. Aceste concepte tehnice ce provin din sfera științei nu

reprezintă abstracţiuni lipsite de interes pentru omul contemporan, deoarece ele nu fac altceva decât să teoretizeze profilul identitar al realităţii umane în concreteţea şi continuitatea ei de-a lungul secolelor până astăzi.

Mihăiţă Blaj
„Credinţă slabă" sau credinţă pentru zilele noastre? Scurtă incursiune în perspectiva religioasă a lui Gianni Vattimo 101

Perspectiva religioasă a lui Gianni Vattimo a influenţat mult agora filosofică şi culturală în ultimele decenii, suscitând vii discuţii în mediul occidental. Această perspectivă însă nu este destul de cunoscută în arealul românesc, de aceea autorul articolului îşi propune să analizeze propunerea filosofico-existenţială asupra credinţei a lui Gianni Vattimo, prezentând o interpretare a firului logic al ideilor sale, o evaluare critică a lor şi anumite puncte care se arată a fi fecunde pentru gândirea teologică. În acest demers, pr. Mihăiţă Blaj expune teoria lui Gianni Vattimo despre „creştinismul prietenos", ce presupune ca *preambula fidei* o „ontologie slabă", pentru ca, în final, să efectueze o evaluare critică din prisma teologiei fundamentale asupra acestor idei ce influenţează în mod profund forma fidei a culturii occidentale contemporane.

Daniel Iacobuţ
Osmoza dintre Biserică şi Euharistie în ecleziologia lui Jean Marie Roger Tillard. . 119

Începând cu Conciliul al II-lea din Vatican, teologii au definit Biserica pornind de la conceptele de „comuniune", „adunare a Domnului", „adunare euharistică". Teologul canadian Jean Marie Roger Tillard, unul dintre cei mai eminenţi reprezentanţi ai teologiei comuniunii, dezvoltând ecleziologia Conciliului al II-lea din Vatican, construieşte o teologie despre Biserica locală, în care reliefează legătura dintre ecleziologie şi liturgie, plecând de la osmoza dintre Biserică şi Euharistie. Articolul pr. Daniel Iacobuţ îşi propune să prezinte tocmai această teologie a comuniunii, postulată de teologul canadian, pornind de la izvorul ei – Sfânta Treime –, pentru a deduce consecinţele acestui fapt teologic în structura, viaţa şi activitatea sacramentală a Bisericii, mai ales în celebrarea sfintei Euharistii – liantul comuniunii credincioşilor între ei, dar şi cu capul Bisericii, Cristos. Şi deoarece „Euharistia construieşte Biserica", în finalul articolului autorul îndeamnă la o „reînnoire a spiritualităţii liturgice" şi la aprofundarea fecundităţii spirituale a celebrării euharistice.

Petru Dorcu
Decizia asupra morţii la Karl Rahner şi Ladislau Boroş. 143

Moartea reprezintă sfârşitul inexorabil al tuturor oamenilor. Însă omul nu este doar acea fiinţă care moare, ci şi cea care şi ştie că moare, de aceea, reflectează şi se pregăteşte pentru a trece acest prag obligatoriu. Articolul de faţă abordează tocmai acest subiect, prezentând în termeni expliciţi şi comparativi viziunea lui Karl Rahner asupra

morții și pe cea a lui Ladislau Boros. După ce prezintă în mod succint dimensiunea antropologică și pe cea teologică a morții din perspectiva lui Karl Rahner, autorul oferă o serie de precizări metodologice pentru o analiză adecvată a morții din prisma teologiei lui Ladislau Boros și o enumerare a conceptelor filosofice care stau la baza acestei teologii a morții a acestui teolog maghiar, discipol al lui Karl Rahner. În finalul studiului, pr. Petru Dorcu compară critic cele două perspective, arătând contribuția lor la înțelegerea fenomenului morții și al vieții, mai ales în dimensiunea sa activă și responsabilă.

Ștefan Lupu
Chiesa Sposa. Ecclesiologia di Henri de Lubac nelle opere „Cattolicismo. Aspetti sociali del dogma" e „Meditazione sulla Chiesa". (I) 161

La începutul secolului trecut, în Biserica Catolică s-a afirmat și a căpătat amploare o importantă mișcare de reînnoire teologică și spirituală, care a pregătit „primăvara" Conciliului al II-lea din Vatican. Studiul de față propune într-o formă sintetică ecleziologia din *Catolicismul. Aspecte sociale ale dogmei* și *Meditație asupra Bisericii*, opere programatice care sintetizează gândirea ecleziologică a lui Henri de Lubac. Prima parte a acestui articol are un caracter introductiv, încadrând aceste două opere fundamentale în contextul socio-cultural în care au apărut și prezentând provocările existențiale la care ele au răspuns. În cele ce urmează, autorul expune succint perspectiva teologului francez asupra originii trinitare a Bisericii și a locului pe care ea îl ocupă în economia mântuirii. Această ecleziologie a exercitat și continuă exercite o influență considerabilă asupra teologiei contemporane deoarece, rămânând ancorată în Tradiție, a încercat să răspundă într-un mod original la provocările lumii în care trăim și care interoghează în mod radical teologia și Biserica.

Eduard Soare
Le antifone nella liturgia della Chiesa. Le antifone „hodie" dell'Ufficio 182

De-a lungul timpului, rugăciunea Bisericii a îmbrăcat diferite forme, și în dezvoltarea sa a acordat o mare atenție formei cântate. Antifonele au fost utilizate atât în celebrarea sfintei Liturghii cât și în celebrarea Oficiului Divin și au format încetul cu încetul adevărate repertorii, ceea ce înseamnă că această compoziție a dobândit cu timpul o importanță liturgică deosebită. În acest studiu, pr. Eduard Soare analizează din punct de vedere liturgico-muzical un corpus de antifone: cele care în Oficiul Divin încep cu cuvântul *hodie*. Intenția autorului a fost aceea de a reuni toate antifonele din Oficiul Divin care încep cu acest cuvânt, *hodie*, și de a delimita în acest fel un repertoriu destul de original din punct de vedere al compoziției melodico-textuale. Prima parte a acestei lucrări propune o analiză istorică a conceptului de antifonă, istoria și evoluția acestui concept și modul în care Biserica a folosit antifona în celebrări. Partea centrală cuprinde analiza cuvântului *hodie* din punct de vedere liturgic și teologic și analiza

manuscriselor folosite în redactarea ediției *Corpus Antiphonalium Officii*, ediție îngrijită de R.-J. Hesbert, călugăr al Abației benedictine din Solesmes (Franța).

Ștefan Lupu
„Supranaturalul" în dezbaterea teologică recentă 239

În articolul de față, autorul analizează chestiunea „supranaturalului" în dezbaterea teologică recentă. Pornind de la Noul Testament, trecând prin gândirea sfinților părinți ai Bisericii și a autorilor medievali, ca Anselm de Canterbury, Toma de Aquino și Gaetan, analizând concepția despre supranatural în perioada modernă la autori ca Baius sau Robert Belarmin, dar și cea a neo-scolasticii, autorul ajunge să prezinte încercările recente de explicare a supranaturalului în teologia catolică contemporană. Sunt trecute în revistă ideile referitoarea la această temă în operele marilor teologi ai secolului al XX-lea cum ar fi Karl Rahner, Juan Alfaro și Henri de Lubac.

RECENZII 267

SUMMARY

EDITORIAL

Msgr. Ioan Robu
The Catholic Education, today 13

The contemporary society is confronting with a crisis of education caused by the collapse of the totalitarian systems and by the complex phenomenon of postmodernism. The article of Msgr. Ioan Robu starts by presenting this crisis situation of education in the Catholic schools from Europe, sketching then their common problems: the relativist and the agnostic mentality and the encroachments or the influences of the political and economical systems in the schools' life. However this adverse context should not determine the Catholic school to abandon its specific calling and its human, cultural and religious finalities. Therefore, in the conclusion of this study, the author suggests the concrete forms of acting which devolve from the identity of "Catholic school" both in the ecclesial field and in the social one.

COMMUNICATIONS

Eduard Patrașcu
The prophet Elias on the Mount Horeb 19

Prophetic inspiration represents an essential column of the Ancient Testament, and the prophet Elias is an important figure of this biblical movement. On this personality of the sacred history stops the article of Eduard Patrașcu. Through the exegetical exposing of 19th chapter of The first Book of the Kings, the article tries to bring into bold relief the central aspects of the religious experience made by the prophet Elias in the calm breath of the wind (2Kings 19, 13), in the sacred silence of the cave of the Mount Horeb. The conclusion of this biblical exegetical study is that the whole spirituality of meeting God requires the sacred silence in which people are aware of their essential dependence on God.

Bogdan Herciu
Principles for a political anthropology in Saint Augustine's thinking 34

Even if there are 20 years from the ruin of the communist regime in Romania, still today the politicians and the intellectuals are looking for solutions in order to annihilate the results of the spiritual and material chaos caused by the dictatorial regime.

The study of Bogdan Herciu aims to offer a satisfying solution for solving this acute problem by presenting the political and the anthropological thinking of the saint Bishop from Hippona. That is why, after exposing the reasons of choosing Saint Augustine's thinking, the author underlines the most important categories of the Augustinian philosophy and theology and verifies their consistence by confronting them with the concrete historical situation. This grandiose vision of saint Augustine, which along history modeled consciences and institutions by reporting them to the superior social system founded on the evangelical command of charity, represents even today a truthful solution for the political and the anthropological problem of nowadays society.

Fabian Doboș
The role of the Bishop Dominic Jaquet (1895-1903)
in promoting the culture in the Diocese of Iași 63

At the beginning of its existence, the Diocese of Iași was led by alien Bishops who perceived the spiritual and the material problems of the new Diocese and contributed in many ways to solve them. One of the greatest Bishops who worked in Moldavia was the Franciscan Swiss Dominic Jaquet (1843-1931). After presenting the main steps of his historical research, the author of this study exposes briefly the biography of this brave Bishop, underlining the central aspects of his formative curriculum. Then Fabian Doboș illustrates the activity as Bishop of Dominic Jaquet and his pastoral and cultural accomplishments; finally the author bring into bold relief the role of the Bishop Dominic Jaquet in promoting the cultural life in the Diocese of Iași, especially his contribution in building and supporting the Institute Cipariu.

Elena Bortă
The Fantastic and the Sacred in the prose of Mircea Eliade 75

The scientifically and the literary thinking of Mircea Eliade represents a deep and an ample universe whose knowledge requires the help of some guides able to lead us to the essential aspects of his writings. The study of Elena Bortă just aims to guide us in this vast universe of Mircea Eliade by exposing and explaining the main notions from the books of the great historian of religions: coincidentia oppositorum, theatrum mundi, mythology of memory and of oblivion. Keeping the methodology of the great scientist, the author of this article demonstrates the influence of these notions in the writings of the universal literature, in the texts of the Asian cultures and religions, and in the evolution of the characters from the novels of Mircea Eliade. For the contemporary people, these scientific notions do not represent tedious abstractions because they theorize the essential aspects of the human reality in its concretization and continuity along the centuries.

Mihăiță Blaj
„The weak faith", or the faith for today?
A short foray in the religious vision of Gianni Vattimo 101

The religious vision of Gianni Vattimo influenced very much the philosophical and the cultural agora of the last decades, arousing passionate discussions in the Western countries. This debate is not well known in Romania; that is why the author of this article plans to analyze the philosophical-existential proposal on faith of Gianni Vattimo, by presenting a short interpretation of the logic development of his ideas, a critical evaluation and some points which seem to be prolific for the theological thinking. In his research, Mihăiță Blaj exposes the theory of Gianni Vattimo about "the friendly Christendom" which requires as preambula fidei a "weak ontology", and finally, from the viewpoint of the fundamental theology, makes a critical evaluation of these ideas which influenced deeply the forma fidei of the Western contemporary culture.

Daniel Iacobuț
The strong relationship between Church and Eucharist
in the ecclesiology of Jean Marie Roger Tillard 119

Starting with the Second Council of Vatican, the theologians defined Church using new notions: communion, God's assembly, the Eucharist assembly. The Canadian theologian Jean Marie Roger Tillard, one of the greatest of the theology of communion, developing the ecclesiology of the Second Council of Vatican, created a theology about the local Church in which he brings into bold relief the relation between ecclesiology and liturgy, starting from the strong relationship between Church and Eucharist. The article of Daniel Iacobuț aims to present just this theology of communion, mentioning firstly its source – the Holy Trinity, in order to infer then the implications of this theological fact in the life and in the sacramental activity of the Church, especially in celebrating the Eucharist, icon of the communion in the Church. Because "Eucharist is building the Church", at the end of this article, D. Iacobuț recommends us to make a renewal of the liturgical spirituality and a profound study on the importance and the meaning of the Eucharist celebration.

Petru Dorcu
The decision of death at Karl Rahner and Ladislau Boroș 143

Death represents the inexorable end of every human being. But people who die are aware of their death; that is why they prepare themselves for this obligatory limit. The article of Petru Dorcu stops on this subject and presents in concise and comparative terms the vision of Karl Rahner on death and the one of his disciple, Ladislau Boroș. After the briefly description of the anthropological and theological dimensions of the

death in the theology of Karl Rahner, the author offers different aspects of the method necessary for an adequate analysis of death from the point of view of the theology of Ladislau Boroș. Also, he focuses the analysis on different philosophical notions which represent the basis of the theology of death in the Hungarian theologian. Finally, the author compares critically these two viewpoints, bringing into bold relief their role in understanding the phenomena of death and of life, especially in their active and responsible dimension.

Ștefan Lupu
Chiesa Sposa. Ecclesiologia di Henri de Lubac nelle opere „Cattolicismo. Aspetti sociali del dogma" e „Meditazione sulla Chiesa". (I) 161

At the beginning of the XX-th century, in the Catholic Church appeared and devolved a very important movement of theological and spiritual renewal, which prepared the "spring" of the Second Council of Vatican. The article of Stefan Lupu proposes in a synthetically form the ecclesiology from Catholicism. Social aspects of dogma and Meditation on the Church, fundamental books which synthesize the ecclesiological thinking of Henri de Lubac. The first part of this article has an introductory nature, framing these books in the context they appeared and presenting the existential question which they met and answered. Then, the author exposes briefly the vision of this French theologian on the Trinitarian origin of the Church and on its place in the history of redemption. This ecclesiology had and has a great influence on the contemporary theology, because, being anchored in the Tradition, tries to give an original answer the questions of nowadays word.

Eduard Soare
The „hodie" antiphons in the gregorian repertoire of the Divine Office 182

In the history, the prayer of the Church had different expressions and its development carefully considered the sung form. The antiphons were used in the Mass and in the Divine Office which means that this form of prayer has become an important liturgical function over time. This study explores a small group of antiphons: the "hodie antiphons". The author wants to bring together all the antiphons of the Divine Office which begin with this word hodie (= today) and to delimit a repertoire quite original in terms of melodic and textual composition. The first part of this work offers a historical analysis of the concept of antiphon, the history and evolution of this concept and its use in the celebrations. The central part contains the analysis of the word hodie and the analysis of the manuscripts used in the preparing of the edition of Corpus Antiphonalium Officii, edited by the Benedictines of Solesmes (France).

Ștefan Lupu
The "Supernatural" in the recent theological debate 239

In this article, the author analyses the matter of "supernatural" in the recent theological debate. Starting from the New Testament, and through the teaching of the Holy Fathers of the Church, and the medieval authors like Anselm of Canterbury, Toma of Aquino and Gaetan, analyzing the conception of supernatural of the authors from the modern time like Baius or Robert Belarmin, and in the time of the neo-scholastic, the author concludes with the recent attempts of explaining the supernatural in the contemporary catholic theology. There are presented the ideas which refer to this subject in the writings of the great theologians of the XXth century like Karl Rahner, Juan Alfaro and Henri de Lubac.

RECENSIONES 267

EDITORIAL

EDUCAȚIA CATOLICĂ, ASTĂZI

Mons. Ioan ROBU,
Arhiepiscop și mitropolit de București

Decăderea marilor sisteme culturale holiste și fenomenul postmodernității au lăsat urme adânci în proiectele educaționale din Europa, atât în cele susținute de Biserica Catolică, cât și în cele aparținând Statului. În lumina activității mele pastorale ca arhiepiscop catolic de București, dar și a celei didactice ca profesor la Institutul Teologic Romano-Catolic „Sf. Tereza" din București, pot să afirm că actuala criză a educației nu este doar de ordin financiar, material și structural, ci, în primul rând, de ordin spiritual, valoric. Cunoscând problemele cu care se confruntă școala catolică din România și, într-o anumită măsură, școala catolică din Europa[1], vreau să precizez de la bun început că, pentru catolici, criza are și un aspect pozitiv, în sensul că școala este chemată să fie mai mult ea însăși, adică loc de formare umană în spiritul dialogului între diferitele valori, tradiții și culturi. Potrivit învățăturii Bisericii Catolice, acest aspect al naturii școlii poate fi păstrat dacă se afirmă primatul „adevărului omului" și dacă este promovat primatul eticii și al educației. Însă, acest ultim deziderat trebuie susținut și de politicile publice.

Așadar, menirea școlii catolice din zilele noastre, adică transmiterea valorilor evanghelice prin educație, se confruntă cu mai multe provocări. Dar și obiectivele formative ale școlilor statale sunt puse astăzi sub semnul întrebări. În acest context se pune întrebarea: ce putem face pentru ca școala să fie școală?

---

[1] Cf. Concilul al II-lea din vatican, Declarația despre educația creștină *Gravissimum educationis* (28 octombrie 1965); C. Caffara, „Educazione: una sfida urgente", *Il Foglio* (01.05.2004); V.A. Zani, „Le sfide e i nodi cruciali per l'educazione cattolica oggi", *Dialoghi* 7 (2007) 81ș.u..; *Educare insieme nella scuola cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007; G. Mucci, *I cattolici nella temperie del relativismo*, Jaca Book, Milano 2005; I. Alvarez, „La scuola cattolica in Europa di fronte alla sfida della secolarizzazione": www.zenit.org (02.12.2008); Cf. www.realitatea.net, „Educația în România 2008: Violență, copii otrăviți cu antigel, un ministru expert în gafe și sute de școli în paragină", din 22 decembrie 2008.

Criza școlilor catolice

În lume există circa 200.000 de școli catolice frecventate de circa 48.000.000 de elevi. Aici lucrează 1.600.000 de profesori. Există apoi peste 1.600 de Universități catolice. Câteva milioane bune de profesori catolici lucrează în instituții civile, școlare sau extra-școlare. Problemele cu care se confruntă școlile catolice sunt aproape peste tot aceleași.

În Europa, școala are tradiții comune, dar conotații specifice, după cum ne situăm în Vest sau în Est. Nu este locul pentru a le discuta aici. Vreau să subliniez un lucru comun sistemelor educaționale din țările ce au semnat aderarea la procesul Bologna, printre care și România. Este vorba de faptul că tradiția creștină, deși inspiră în continuare multe referințe cognitive publice, astăzi e atacată public sau pe la spate de un puternic val de confuzie valorică în care intră curentele relativismului cultural și religios, pluralismul nihilist, golul antropologic și etic, incapacitatea de a se conforma unui adevăr și unor valori ce depășesc orizontul individual sau de grup. Aceste probleme nu sunt specifice doar educației creștine, ci tuturor sistemelor educative europene care se fundamentează pe caracterul central al persoanei umane.

Dintre toate provocările, câteva mi se par importante și urgente.

Mai întâi, educația creștină este chemată să conviețuiască cu diferite viziuni despre lume și viață: imanente, agnostice și neo-iluministe, pe de o parte, iar pe de alta spiritualiste și confesionale. Ele marchează politica, educația publică, comunicarea mediatică, timpul liber, familiile. Pentru a răspunde la mentalitatea relativistă și agnostică, trebuie propuse criterii precise de ortodoxie veritativă și ortopraxie morală.

Apoi, educația creștină este influențată negativ de politicile și sistemele economice care amenință unitatea persoanei și legăturile dintre membrii cetății. Probleme grave izvorăsc din faptul că se verifică o distanță prea mare între progresul tehnologic și valorile spiritului uman. De asemenea, în aceeași ordine a cauzelor problemelor, nu trebuie neglijate separarea exagerată între sferă publică și sfera privată, lipsa de comunicare a limbajelor, tendința de a trăi experiența religioasă ca o pură experiență emoțională.

Finalitățile școlii catolice

Biserica încearcă prin instituțiile sale educaționale să formeze omul și creștinul. De aceea școlile care sunt ale Bisericii sunt chemate să-și păstreze identitatea catolică și să lucreze în relație și în comuniune cu comunitatea eclezială

de la care primesc misiunea de a transmite concepția creștină despre viață și lume. Programele din școlile catolice trebuie să urmărească maturizarea tuturor dimensiunilor persoanei unui elev. În societatea în care domină tehnica și birocrația, trebuie să salveze aspectul umanist al culturii; în societățile în care democrația se diluează, să salvgardeze cultura civico-politică a drepturilor umane; în cultura secularizată, să salveze aspectul etico-religios inspirat din credința Bisericii.

Proiectul catolic al educației nu comportă excluderea din școlile catolice a elevilor care mărturisesc alte credințe religioase sau sunt agnostici, atei, sau chiar imaturi în credința catolică.

Printre finalitățile școlii catolice se află și promovarea unui dialog constructiv între membrii aparținând unor culturi, tradiții și religii diferite, depășind condiția de toleranță statică. Această finalitate este foarte actuală în cultura multiculturalismului din zilele noastre. Recent, Papa Benedict al XVI-lea i-a invitat pe profesorii și elevii școlilor catolice să îndepărteze din mijlocul lor ceea ce dăunează sau pune piedici promovării binelui comun. Papa este convins că, de fapt, criza educației catolice din zilele noastre nu este în primul rând legislativă, organizațională, financiară, ci culturală și spirituală. În sensul acesta trebuie propuse programe educaționale care să țină cont de legile morale, mai întâi, și apoi de cele juridice, să se inspire din etica responsabilității, a autonomiei, libertății, având drept țintă dezvoltarea integrală a persoanei și, implicit, a societății.

Provocări ale educației în școlile românești

Situația gravă din învățământul românesc a fost prezentată într-un raport din 2008 al Organizației Mondiale a Sănătății, raport ce a cuprins 37 de țări. Potrivit documentului, România se află pe unul din primele locuri la capitolul violență în școli. Foarte mulți profesori raportează acte de huliganism la orele lor, având nevoie de protecție pentru securitatea lor și a altor elevi.

De anul trecut și până astăzi nu s-au înregistrat schimbări în privința violenței din școli. În cadrul recentelor dezbateri publice pe tema codului educației în România nu s-a pus accentul pe cauza acestui fenomen și pe posibilitățile pe care le avem pentru a-l contracara.

În această chestiune, sunt foarte importante profesionalismul, virtuțile civice, calitățile umane și morale ale profesorului, dar și autoritatea ce i se conferă de politicile publice prin remunerație adecvată și posibilități de perfecționare permanentă. Într-adevăr, educația și formarea persoanelor elevilor

presupun autoritatea exercitată de profesor, dar și acceptată de profesor. De la Max Weber încoace se știe că autoritatea generează o putere care este legală (întrucât e întemeiată rațional pe încrederea în legalitatea orânduirilor pozitive), tradițională (deoarece păstrează memoria istorică) și carismatică (fiindcă promovează valoarea exemplară a persoanei). Totuși, constatăm că elevii sunt astăzi tot mai slab pregătiți, ignoranți și violenți. Democrația și participarea comunității la activitatea didactică rămân cuvinte lipsite de conținut dacă nu se acordă putere și autoritate disciplinară profesorilor. Pentru ca școala să aibă autoritate nu este suficient ca profesorul să fie garantul tradiției propriei civilizații. Natura interpersonală a procesului educațional cere ca profesorul să aibă și autoritate morală, și competență profesională; deci ambele dimensiuni sunt necesare pentru ca profesorul să poată oferi nu doar instrumente practice de orientare în viață, ci și un sens al vieții.

Educația poate să îmbunătățească ființa umană cu condiția ca profesorul să se bucure de autoritate în fața elevilor săi. Totuși, în contextul cultural actual dominat de relativism, autoritatea este pusă în discuție. La relativism se poate adăuga pericolul fixării în progresism sau în conservatorism, ori în autoritarism sau în permisivism.

Se așteaptă mult de la participarea părinților la procesul de educație a copilului în școală. Astfel, asociațiile de părinți ar putea să intervină în privința selectării textelor fundamentale sau a manualelor după care învață elevii. De asemenea, ar putea să fie mai atenți în privința utilizării internetului.

Concluzii

Școala catolică ocupă un loc foarte important în misiunea Bisericii de a-l vesti pe Cristos și evanghelia sa în lumea de azi. De aceea, cunoașterea lui Cristos trebuie să fie în centrul tuturor eforturilor unei școli creștine. Dezvoltarea integrală a persoanei și a societății, progresul cultural și spiritual sunt bine întemeiate dacă sunt centrate pe valorile evanghelice.

Școala catolică trebuie să găsească posibilități de colaborare cu părinții în educația și formarea copiilor.

Școala trebuie să fie în slujba Bisericii locale, a diecezei sau a parohiei. Dacă școala este legată de o parohie, atunci formarea religioasă și spirituală din cadrul parohiei trebuie să dobândească conotații culturale, pentru că ambele realități spirituale – religia și cultura – se integrează dacă se inspiră din aceleași valori.

Școala este în slujba bunăstării societății, dacă se garantează dreptul părinților ca fiii lor să primească o educație conformă convingerilor lor, dezvoltând în ei sensibilitatea religioasă, principiile și valorile religioase, aspecte esențiale pentru zidirea coeziunii sociale.

Școala catolică în lume nu este o realitate uniformă, însă trebuie să înfrunte mai multe provocări. Prima provocare este pluralismul etnic, cultural, religios și social, la care se încearcă a se răspunde prin cultivarea sentimentului de unitate. A doua este garantarea libertății; răspunsul ar fi să-i învățăm pe elevi să-și asume sensul adevăratei libertăți. A treia este raportarea la adevăr; aici ar trebui propuse modalități de asumare a adevărului integral la nivel personal sau comunitar. A patra este lecția solidarității, valoarea sacrificiului personal, imitarea jertfei lui Isus Cristos pentru alții, ca aspect important pentru a intra în lumea virtuților morale.

În sfârșit, școala catolică trebuie să rămână centrată pe valoarea fundamentală a persoanei umane, oferind exemple concrete de colaborare cu toți oamenii de bunăvoință în salvarea și promovarea binelui integral al ființei umane.

*
* *

Articolele din acest număr al revistei *Dialog teologic* reprezintă un posibil răspuns la criza educației din zilele noastre, și anume investiția pastoral-intelectuală în formarea formatorilor. Ele sunt desprinse din tezele de masterat (E. Patrașcu, B. Herciu, D. Iacobuț, P. Dorcu, Șt. Lupu, E. Soare) sau de doctorat (F. Doboș și I. Enășoae) susținute de preoții Diecezei de Iași trimiși să se specializeze în diferite ramuri ale filosofiei și teologiei la mai multe Universități Pontificale din Roma (Italia). Rezumate sau sinteze ale acestor lucrări au fost prezentate în cadrul Conferințelor Institutului Teologic Romano-Catolic din Iași pe parcursul anului academic 2008-2009. Și pe această cale, mulțumim preoților și creștinilor laici care au colaborat la derularea acestui program de dezbateri teologice în public.

Pe lângă aceste articole, revista găzduiește alte două studii speciale, unul semnat de pr. Mihăiță Blaj, student la Universitatea Pontificală din Lateran (Roma) și altul semnat de dr. Elena Bortă, specialistă în operele lui Mircea Eliade.

În concluzie, conștienți că la rădăcina multor forme de rătăcire spirituală și de sărăcie materială se află, printre altele, lipsa educației și încălcarea drepturilor culturale, susținem cu tărie că „angajarea în favoarea educației și a formării persoanei a fost dintotdeauna prima preocupare a acțiunii sociale a creștinilor" (cf. *Compendiu de Doctrină Socială a Bisericii*, nr. 557).

COMUNICĂRI

PROFETUL ILIE PE MUNTELE HOREB

Pr. Eduard Patrașcu,
Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Iași

În loc de introducere…

Ilie este unul dintre personajele Vechiului Testament pe cât de cunoscute, pe atât de paradoxale. Se pare că stima pe care a dobândit-o pe Muntele Carmel, cu ocazia așa-numitei „confruntări" deschise cu baalismul, de unde iese învingător (*1Rg* 18), nu a fost indiferentă. Din contră, probabil tocmai acest episod a făcut din Ilie acel personaj care, restabilind cultul Dumnezeului lui Israel – singurul Dumnezeu (cf. *1Rg* 18,39) –, avea să vină, așa cum spune Malahia, la plinătatea timpurilor pentru a preceda venirea Domnului (*Mal* 3,23). Se știe că Isus, când a fost întrebat de ucenicii săi: „Doamne, de ce cărturarii spun că trebuie mai întâi să vină Ilie?", răspunde: „Da, Ilie trebuie să vină și să restabilească orice lucru. Dar eu vă spun: Ilie a și venit și nu l-au recunoscut; ba, mai mult, au făcut cu el ceea ce au vrut" (*Mt* 17,10). Într-o altă ocazie, după mărturia lui Petru de la Cezareea, când Isus îi întreabă pe ucenici: „Cine spune lumea că e Fiul Omului?", din nou este pomenit Ilie. De asemenea, pe cruce, „spectatorii", auzind strigătul lui Isus de pe cruce, reacționează: „Să vedem dacă vine Ilie să-l salveze!" (*Mc* 15,36 și par.) Se pare deci că, în mentalitatea comună a contemporanilor lui Isus, figura lui Ilie căpătase o importanță deosebită, de vreme ce asociază „timpurile decisive" cu acest personaj.

Pe de altă parte, pe Tabor apar Moise și Ilie (așa cum comentează Sfinții Părinți, cel care a adus legea și cel care a restabilit-o după ce fusese abandonată), subliniind încă o dată rolul lui Ilie – chiar și prin asociere – în viața lui Isus. De altfel, episodul „metamorfozei" lui Isus de pe Tabor delinează un aspect deosebit de important cât privește identitatea lui Ilie, și anume: relația dintre Moise și Ilie nu este atât de îndepărtată pe cât ar putea-o sugera diferența cronologică a perioadelor probabile când aceste personaje au existat. Din contră, spun specialiștii, unul dintre acești doi a slujit ca „model literar" pentru celălalt. Trebuie să precizez că am găsit doar un autor, și anume Würtwein[1], care a

[1] Würtwein a ipotizat chiar și contrariul, fără a dezvolta prea mult ideea; cf. «Elijah at Horeb: Reflections on I Kings 19.9-18», în J.I. Durham – J.R. Porter, *Proclamation and Presence: Old Testament Essays in Honour of G. H. Davies*, Richmond (Va) 1970, 152-166.

adus ipoteza că Ilie ar fi fost „baza” pentru întreaga „istorie Moise”; însă autorul nu explică această afirmație. Toți ceilalți autori sunt de părere că, pentru redactarea textelor care relatează viața lui Ilie, autorul care o face s-a luat – *tutto sommato* – după modelul reprezentat de Moise.

Experiența pe care Ilie o are la Horeb (sau, cum mai este cunoscut, Sinai sau Muntele Domnului) este o dovadă clară a acestei asocieri dintre Moise și Ilie. Pentru a se putea înțelege această afirmație, înainte de a intra în miezul acestei experiențe deosebite a lui Ilie, aș vrea să precizez unele lucruri, și anume:

- am făcut deja unele afirmații care pot ridica unele dubii cât privește persoana lui Ilie. Ei bine, nu vreau nici să atentez la convingerile cuiva prin ceea ce voi spune, nici să creez confuzii la nici un nivel, știu eu, de cunoștințe, de credință ș.a.m.d. Pur și simplu, intenția mea este de a prezenta episodul de la Horeb prin prisma a două tradiții textuale (anume, aceea a textului ebraic și, pe de altă parte, a celui grec), tradiții care prezintă diferențe semnificative;
- eu nu am capacitatea și nici cunoștințele necesare să mă pronunț asupra unor date cronologice sau existențiale cât privește acest personaj numit Ilie. Fapt pentru care, în unele afirmații, poate „îndrăznețe”, fac referință la ceea ce majoritatea autorilor spun în această privință.

1. Contextul cap. 19

Un lucru de care trebuie ținut cont când se analizează cap. 19 din *1Rg* este următorul: în acest capitol imaginea lui Ilie se schimbă dintr-o dată. Dacă în cele două capitole precedente aveam de a face cu un Ilie puternic (decide să vină seceta; îl învie pe fiul văduvei, gazda sa; îi ucide pe profeții lui Baal și îi ordonă chiar și regelui Ahab ce trebuie să facă: cf. *1Rg* 17-18), extrem de docil față de cuvântul lui Dumnezeu, capitolul nostru ni-l prezintă teribil de fricos (fuge de Izabela), își cere moartea descurajat. Este ciudat apoi faptul că acest capitol urmează imediat succesului deosebit dobândit pe Carmel. Sunt multe elemente care ne dau posibilitatea să ne gândim că acest capitol a fost introdus cu un anumit scop de către redactorul final. Pe lângă schimbarea neanunțată (și nu este un lucru unic în ciclul lui Ilie: și în cap. 17 Ilie apare dintr-o dată; la fel va și dispărea în *2Rg* 2) a imaginii sale, sunt de neînțeles atât descurajarea sa (își cerea moartea spunând: „Ia-mi viața, căci nu sunt mai bun decât părinții mei”: 19,4) cât, mai ales, obiecția pe care i-o aduce chiar de două ori lui Dumnezeu: „Am rămas eu singur și caută să-mi ia viața”. Cum a rămas singur dacă toți cei prezenți pe Carmel au exclamat: „Domnul este Dumnezeu! Domnul

este Dumnezeu!” (18,39)? Nu se putea plânge nici de faptul că rămăsese „singurul profet” (spune în 18,10.14): „au ucis toți profeții”, deoarece în capitolul precedent se spune că Abdia, un funcționar evreu la curtea regelui, ascunsese o sută de profeți în peșteră și le asigura hrana. Așadar, acești profeți erau sau nu vii în momentul plângerii lui Ilie? Putem presupune că da, de vreme ce erau ascunși acolo și, pe de altă parte, nu se spune nicăieri că persecuția Izabelei asupra profeților lui Dumnezeu obținuse victoria definitivă; din contră, episodul de pe Carmel demonstrează contrariul.

Atunci de ce Ilie merge la Horeb? Și aici trebuie precizat faptul că noi, cititorii textului, știm că Ilie merge la Horeb; știm acest lucru de la sfârșitul episodului: nu se spune de la început acest lucru; se spune doar că „Ilie, de frica Izabelei, pleacă să-și salveze viața”[2]: merge mai întâi la Beer-Șeba și apoi se cufundă în pustiu. Abia aici i se spune că „are un drum lung de făcut”; însă nici aici nu se precizează încotro. Este versetul următor cel care precizează că „întărit de această hrană, Ilie a mers patruzeci de zile și patruzeci de nopți până la Muntele lui Dumnezeu, Horeb”. Dar cine i-a zis că trebuia să meargă acolo? Deci, cum de ajunge Ilie, la urma urmelor, la Horeb? Autorii spun că acest capitol a fost introdus tocmai din acest motiv: voiau să completeze imaginea lui Ilie, s-o apropie și mai mult de cea a lui Moise. Iar pentru acest lucru era necesar ca și Ilie să meargă pe muntele Domnului. Așa că introduc acest

---

[2] Expresia ebraică *ʾel-napšô* este deosebit de dificilă. Autorii traduc în diferite moduri, de fiecare dată interpretând-o. O posibilă traducere, pe lângă cea deja menționată (se pare cea mai probabilă), este următoarea: ținând cont de faptul că în cap. 19, cel puțin în partea sa inițială, Ilie este diferit de cel din capitolele precedente unde acționa mereu în urma unui „cuvânt” adresat lui de Domnul, în cap. nostru Ilie fuge din proprie inițiativă: nu mai este Domnul cel care îi spune să plece (așa cum în cap. 17 îi spusese să plece și să se refugieze lângă pârâul Kerit): așadar, propunerea mea era: „Ilie, fiindu-i frică, fuge de capul său”… și de aceea probabil ajunge să-i pară rău de mai toate, cerându-și moartea!

Pentru expresia *ʾel-napšô*, BHS sugerează să se corecteze cu *ʿal-napšô* pentru a putea motiva verbul *wayyēlek*. Această corectură este sprijinită de *Gen* 19,17 e *1Sam* 19,11. Pe de altă parte, *2Rg* 7,7 prezintă aceeași construcție: un verb de mișcare *nûs* + *ʾel-napšô*. Așadar, dacă se ține cont de contextul imediat precedent, care, la nivel narativ, vrea să sugereze că „partitura” trebuie să continue, dar și de traducerea propusă pentru verbul *wayyarʾ*, putem susține validitatea construcției prezente în TM și să traducem fraza așa: «[Ilie] își dădu seama, se ridică și plecă pentru a-și salva viața și ajunse Beer Sheba…». Observând textul LXX (ca și tradiția textuală greacă), se poate vedea că traducătorii au citit *ʿal-napšô*, din moment ce traduc cu: *kata tēn psychēn ʿeautou*, lit.: «după propria inimă; conform propriei inimi», expresie care ar putea permite traducerea cu «de capul său», ținând cont că lipsește acel Cuvânt al lui Dumnezeu care în mod normal călăuzea acțiunile și „inițiativele” lui Ilie. Rămâne totuși adevărat faptul că expresia ebraică este greu de înțeles cu precizie maximă.

capitol. Robinson, întrebându-se cum de Ilie merge la Horeb (mai avea oare nevoie după revelația primită pe Carmel?), duce la extrem această asociere dintre Ilie și Moise și afirmă: „Ilie merge la Horeb deoarece era obsedat de faptul că era o întruchipare a lui Moise”[3] și vrea, de capul lui, să și demonstreze (cui?) această realitate. Fără a intra în miezul acestor afirmații ale lui Robinson, consider exagerată această poziție. Totuși, Horebul este cel care determină (dacă vreți, ca un element catalizator) toate afirmațiile, acțiunile și atitudinile lui/despre Ilie în acest cap. 19, unde – repet – imaginea lui este mult diferită de cea pe care o cunoaștem în celelalte capitole unde apare[4]. Asupra acestui aspect, majoritatea specialiștilor concordă. Deci, rezumând acest lung *status quaestionis*, ce face Ilie până la Horeb și, mai ales, la Horeb?

2. Conținutul capitolului 19

Precizasem ceva mai sus că intenția mea era aceea de a prezenta evenimentul de la Horeb prin prisma celor două texte – să spun așa – de bază cât privește textul biblic, și anume TM și LXX. Trebuie spus că, deși conținutul este – *tutto sommato* – asemănător, aș zice chiar izbitor de asemănător (mă refer la corespondența lexicală și sintactică, ba chiar și topică), există unele diferențe nu de mică importanță atât pentru raportul cronologic dintre aceste două tradiții textuale, cât și pentru ceea ce înseamnă teologia acestui capitol. Întrucât textul nostru este cunoscut mai ales deoarece se afirmă că Ilie l-a întâlnit (perceput, văzut, experimentat etc.) pe Dumnezeu în acea „adiere subtilă de vânt”, afirm încă de pe acum că acest lucru nu este spus de TM, ci doar de LXX, care probabil vrea să clarifice, deci este posterior. Remarc și faptul că toate fenomenele naturale care preced această adiere de vânt – elemente teofanice – sunt însoțite de precizarea „Domnul nu era în…”. Textul grec însă, după această expresie, precizează: „și acolo era Dumnezeu”. Poate cineva va reacționa: „Dar ce ne interesează pe noi aceste detalii?” De unde putem ști noi care este textul original? Totuși, precizez că este – spun eu – deosebit de important să încercăm cel puțin să intuim dacă l-a întâlnit Ilie sau nu pe Domnul pe Horeb. Și este important atât pentru a pricepe identitatea lui Ilie (a cărui importanță, repet, a ajuns până la Isus), cât și teologia și spiritualitatea pe care le determină acest episod. Ca să nu mai spun că, la nivel de critică textuală, ar provoca alte consecințe de ordin cronologic, textual și hermeneutic.

---

[3] H.P. Robinson, «Elijah at Horeb, 1 Kings 19:1-18: A Coherent Narrative?», *RB* 98 (1991), 518.

[4] Ba chiar și în tot restul Bibliei: *1Mac* 2,38; *Sir* 48, *Mal*; *Mt* 11.17.27 și par.; *Rom*11,12; *Iac* 5,17.

Pe scurt, cap. 19 începe cu o frază care face trecerea de la evenimentele din cap. 18 și le deschide pe cele din capitolul nostru. Ilie, speriat de reacția reginei feniciene, promotoare a cultului lui Baal și dornică să se răzbune pe profetul din Galaad (17,1), fuge și se refugiază mai întâi la Beer-Șeba, apoi în pustiu, timp de o zi întreagă (câțiva kilometri buni). Aici, sub un arbust, trist și descurajat, își cere moartea și adoarme. Este trezit de un mesager[5] care îl hrănește de două ori spunându-i că are „un drum lung de făcut"[6]. După ce este hrănit a doua oară, prin forța acesteia, merge 40 de zile și 40 de nopți până la Horeb, muntele lui Dumnezeu. Ajunge acolo, în preajma unei peșteri. Textul grec precizează că intră în peșteră; cel ebraic nu zice nimic. Oricum, amândouă textele spun că Ilie, după ce ajunge, se odihnește. Abia acum se aude glasul Domnului (până acum Ilie făcuse totul din proprie inițiativă sau la îndemnul mesagerului) care-l întreabă: „Ce faci aici, Ilie?"[7] Răspunsul denotă încă o schimbare (aș zice, se revine într-o oarecare măsură la imaginea lui Ilie din capitolele precedente) la nivel textual: mai întâi se zicea că Ilie era sătul de viață; acum spune că „e plin de zel". La această reacție, TM are cuvintele Domnului: „Ieși și stai pe munte în fața Domnului, deoarece, iată, Domnul trece"; în timp ce textul grec are: „Mâine vei ieși și vei sta pe munte în fața Domnului, deoarece va trece Domnul". Urmează trei fenomene naturale (teofanice) în care se precizează că în nici unul dintre ele „nu era Domnul" (v. 11*2.12). Apoi avem în ebraică o expresie deosebit de dificilă, paradoxală chiar[8]. Nu analizez aici această expresie. Spun doar că, după această expresie, TM continuă cu reacția lui Ilie când aude acest sunet; pe când LXX adaugă: „acolo era Domnul", fapt pentru care este explicabilă reacția lui Ilie. Din nou „glasul Domnului" este îndreptat către Ilie, de data aceasta, cu o misiune bine precizată.

---

[5] Traduc aici, v. 5, termenul *mal'āk* cu „mesager" pentru a încerca o traducere conciliantă între TM, care are *mal´āk* (fără a se preciza că e vorba de „mesagerul Domnului" cum se face în v. 7, expresie care permite – și chiar cere – traducerea „îngerul Domnului), și LXX, care are *tis*, cineva (nedefinit).

[6] Lit: „Ai de făcut un drum prea lung pentru tine": v. 5.7.

[7] Această întrebare a fost înțeleasă de către autori în mai multe sensuri. Pe de o parte, dacă este înțeleasă în sensul unui reproș („ce cauți aici?", lucru ce ar întări acea problemă ridicată de expresia „de capul său"), s-ar lovi de v. 7, unde „îngerul lui Dumnezeu", într-un fel, îi indică încotro să meargă. Dacă vrem să-l înțelegem ca un „artificiul literar" introdus ca să pregătească dialogul/întâlnirea cu Dumnezeu, ar fi dificilă explicarea prezenței aceleiași întrebări (și a aceluiași răspuns) din v. 14.

[8] Figura de stil utilizată este oximoronul.

Dar să analizam cele două tradiții textuale mai îndeaproape (cf. sinopsa). Nu mă voi opri asupra tuturor diferențelor dintre cele două texte[9], ci doar strict asupra evenimentelor de la Horeb, acelea semnificative cât privește economia textelor, a raportului cronologic dintre ele și asupra unor consecințe hermeneutice care decurg, și anume: peștera, identitatea lui Dumnezeu în acest capitol, păcatul contemporanilor lui Ilie, momentul ieșirii lui Ilie din peșteră, „trecerea lui Dumnezeu", elementele „teofanice" și, nu în ultimul rând, „sunetul de liniște fină".

3. Ilie la Horeb

3.1. Peștera

Primul moment al șederii lui Ilie odată ajuns la Muntele Horeb este marcat de realitatea peșterii: asupra acestui aspect ambele tradiții textuale sunt în sintonie. Acum, atât TM, cât și cel al LXX însoțesc substantivul „peșteră" (*m*^{e}*ʿārâ*^{h} – *spēlaion*) de articol, ceea ce atrage atenția. E adevărat că în *1Rg* 18,4.13 se mai vorbise despre o peșteră, însă, cu foarte mare probabilitate, aici este vorba despre o altă peșteră. Articolul care însoțește substantivul nostru în 19,9 (și acest lucru este valabil pentru ambele tradiții textuale) are rolul de a sublinia faptul că acea peșteră era cunoscută de toți cititorii episodului de la Horeb.

Pe lângă aceasta, trebuie remarcat faptul că textul grec este mai precis decât cel ebraic. Acesta din urmă spune simplu că Ilie a ajuns la peștera [aceea cunoscută] și că a dormit acolo, însă nu precizează unde, dacă înăuntru sau afară. Sigur, v. 11 va lăsa să se înțeleagă faptul că Ilie intrase în peșteră și că a dormit acolo, înăuntru. Însă textul grec este clar deja din v. 9 când spune explicit că Ilie a ajuns **ÎN** peștera [aceea cunoscută], deci a intrat și a dormit aici. Este deja un indiciu de clarificare din partea LXX, care poate demonstra faptul că se bazează cel puțin pe același *Urtext* ebraic, dacă nu chiar pe TM.

3.2. Dialogul cu Dumnezeu

V. 9 marchează un fel de transformare cât privește logica narativă a cap. 19, deoarece este prima oară când se face prezent Cuvântul Domnului care se adresează lui Ilie, așa cum o făcuse de multe ori în cap. 17-18. Până aici Ilie ajunsese, pe de o parte, probabil din proprie inițiativă sau, pe de altă parte, cel mult din sugestia mesagerului Domnului (v. 7). De data aceasta, Domnul nu-i

[9] Repet, cele două tradiții textuale majore sunt și două care prezintă diferențe semnificative nu doar de ordin textual, ci și teologic; voi reveni în concluzie asupra acestor lucruri.

adresează nici o poruncă, ci îi pune o întrebare care ar putea fi, pur și simplu, un mod de a începe un dialog[10]; de fapt, provoacă răspunsul lui Ilie.

3.2.1. Identitatea lui Dumnezeu în cap. 19 conform TM și LXX

Este vorba despre formula identității divine, pe care Ilie o folosește în răspunsul pe care îl dă Cuvântului ce-l provoacă. Textul ebraic are în traducere următoarea sintagmă: „Domnul Dumnezeul oștirilor", nume folosit pentru Dumnezeu în diferite cărți ale Bibliei ebraice[11]. Aici, conform studiului Zipporei Talshir[12], LXX nu este coerentă când traduce acest epitet ebraic *s^{e}bā'ôt* (între altele, destul de obscur cât privește semnificația exactă a asocierii cu numele divin), deoarece uneori traduce cu *kyrios/theos tōn dynameōn* („Domnul/Dumnezeul puterilor": *2Sam* 6,2.18; *1Rg* 18,15; *2Rg* 3,14), de cele mai multe ori, traduce cu *kyrios/theos pantokratōr* („Domnul/Dumnezeul cel atotputernic": *2Sam* 5,10; 7,8.25.27; *1Cr* 11,9; 17,7.24; *Idt* 16,15.17; *Os* 12,6). Ceea ce atrage atenția sunt momentele când grecul transliterează (de 63 de ori în Biblia ebraică: de 46 în Protoisaia). De aici Talshir remarcă faptul că printr-o simplă incursiune în Biblia greacă se poate observa cu ușurință prezența abundentă a termenului *pantokratōr* în literatura tardivă, și anume în cărțile profeților Ageu, Zaharia (mai ales aici), Malahia, Macabei, Iob, Înțelepciunea, ceea ce dă posibilitatea de a crede că traducerea termenului în textul nostru este indiciu al faptului că tradiția greacă este mai recentă.

3.2.2 Păcatul contemporanilor lui Ilie

În același răspuns pe care Ilie îl dă lui Dumnezeu există o altă diferență între cele două texte, și anume: textul ebraic spune că „fiii lui Israel au abandonat alianța ta...", pe când cel grec are „fiii lui Israel te-au abandonat pe tine…". La o primă observație asupra acestor texte, am putea spune că textul grec este mai vechi decât cel ebraic, sau că ar avea la origine un alt text ebraic. Însă versetul 14, unde este reluată *ad litteram* formula, avem în textul ebraic aceeași sintagmă ca în v. 10, iar în cel grec este, de data aceasta, traducerea literală a

[10] Cf. P. Buis, *Le livre des Rois*, Paris 1997, 153; M. Cogan, *1 Kings*, 452.

[11] Expresia întreagă este întâlnită în *2Sam* 5,10; *Ps* 59,6; 80,5.20; 89,9; *Ier* 5,14; *Am* 5,14, etc.; pe lângă aceasta se întâlnesc variante „scurte" ale acestei expresii: „Domnul oștirilor" (*1Sam* 1,3.11; *1Rg* 18,15; *2Rg* 3,14; 19,31; *Ps* 24,10; 46, 8¸*Is* 1,9, etc.) – expresie des folosită –, sau formula „Dumnezeul oștirilor" (*Ps* 80,8).

[12] «The Representation of the Divine Epitet *s^{e}bā'ôt* in the Septuagint and the Accepted Division of the Books of Kingdoms», *JQR*, 78 (1987) 57-75.

formulei ebraice. Adaug aici că traducerile latine – și altele în mod sigur mai recente – urmează formula din textul ebraic.

Autorii au discutat îndelung asupra acestei diferențe pentru a stabili care este textul original. La prima vedere, termenul „alianță" ar sugera incidența teologiei deuteronomiste, deci ar fi un text care ar demonstra o teologie mai dezvoltată (cf. Keinänen; Burney; Fohrer), deci varianta originară ar fi cea oglindită de textul grec: „te-au abandonat pe tine" (Wellhausen, Benzinger, Stade-Schwally, Kittel). Pe de altă parte, Šanda afirmă că, ținând cont de construcția mozaică a lui Ilie, recurgerea la alianță pe Horeb este esențială, deci nu ar trebui să fie adăugat, ci să facă parte integrantă din stadiul inițial al textului. Așadar, rezumând, se poate spune cu J. Gray că: „the particular convenantal relationship of people and Yahweh was the essence of the faith of wich Elijah was the protagonist against the broad universalism wich Jezebel sought to promote in the name of Baal"[13]. Sau, cum se întreabă un autor: „Ce ar fi fost deci mai potrivit [în textul original] ținând cont de faptul că Ilie se află la Horeb, muntele pe care a fost pecetluită Alianța?"[14]

Sigur că această plângere a lui Ilie lasă să se întrevadă ceea ce le ceruse deja în cap. 18,21: „Până când veți șchiopăta în două părți? Dacă Domnul este Dumnezeu, urmați-l. Dacă e Baal, urmați-l pe el". Deci păcatul fundamental al contemporanilor atingea relația de bază dintre popor și Dumnezeu, relație pecetluită de alianță.

3.2.3. Momentul ieșirii lui Ilie din peșteră

Dacă ne referim la textul ebraic, se poate observa că verbele sunt la timpul *qal*, adică ar putea sugera că e vorba de timpul prezent: Domnul (lit. v. 11: „Cuvântul Domnului") îi poruncește lui Ilie, în TM, să iasă imediat din peșteră deoarece, „iată, Domnul e pe punctul să treacă": atât particula *hinnË*, „iată", cât și participiul verbului sugerează faptul că Ilie trebuie să iasă acum, imediat[15].

Textul grec interpretează această formulă „iată + participiu" prin intermediul nuanței de viitor (numită *futurum instans*); de aceea adaugă adverbul *aurion* („mâine") și pune celelalte verbe la viitor. Așadar, în TM, Ilie trebuie să iasă imediat și va avea experiența trecerii Domnului tot în acea zi, pe când în textul grec abia în ziua următoare se vor întâmpla ambele lucruri: atât ieșirea din peșteră, cât și trecerea.

[13] *I & II Kings.* A Commentary (*OTL*), London ³1977.

[14] R. M. Frank, «A Note on 3 Kings 19,10.14», *CBQ* 25 (1963) 25, nota 12.

[15] Există traduceri care redau fraza cu nuanță de viitor; ar fi vorba de *futurum instans*.

Trebuie observat faptul că în ambele texte Ilie execută porunca lui Dumnezeu abia în v. 13, după ce totul a trecut… chiar și Domnul (dacă era în sunetul acela).

3.2.4. Fenomenele naturale

După porunca de a ieși din peșteră (v. 11), ambele tradiții textuale continuă cu descrierea unor fenomene naturale care, în economia textului, au un rol precis. Trebuie ținut cont că între porunca de a ieși și executarea ei este introdusă (fără nici un element care să anticipeze aceste fenomene naturale) descrierea celor trei evenimente „teofanice". O mică remarcă textuală: dacă în v. 13 b se spune că – după ce au trecut aceste fenomene/semnale ale prezenței Domnului – Ilie iese din peșteră (abia acum), ceea ce înseamnă că în momentul eventualei teofanii Ilie era în peșteră, nu avea cum să vadă nimic. Și, oricum, amândouă tradițiile textuale precizează că în nici una dintre cele trei elemente clasic-teofanice (cf. *Ex* 33) nu era Dumnezeu.

Reamintind faptul că ciclul lui Ilie este construit – cu multă probabilitate – după modelul mozaic, între aceste două episoade – *grosso modo* – identice există multe diferențe semnificative. Prima este cea legată de locul unde cele două personaje sunt în momentul trecerii Domnului: Moise este „pe crăpătura unei stânci" (*Ex* 33,22), în timp ce Ilie e „în peșteră"; Moise vede „spatele Domnului", Ilie nu, nici măcar acele fenomene: probabil le percepe doar. Deci Moise **vede** (în textul din Exod apare de multe ori verbul „a vedea"), în timp ce despre Ilie nu se spune niciodată ca ar vedea ceva. Apoi se spune despre Moise că, văzând aceasta, și-a acoperit fața cu mantaua, deoarece, precizează textul, „îi era teamă să privească la Domnul" (*Ex* 3,2). E adevărat că și despre Ilie se spune că „și-a acoperit fața cu mantaua", dar se spune că face acest gest „în timp ce aude" acel „sunet de liniște fină" în care, după textul grec, se făcea prezent Domnul.

3.2.5 „Sunetul de liniște fină" (TM) sau „sunetul unei adieri de vânt" (LXX)

După cele trei fenomene naturale, care în *Ex* 33 preced manifestarea lui Dumnezeu pe Sinai și în care, după cum precizează ambele texte, nu era prezent Domnul, textul ebraic are o formulă deosebit de dificilă cât privește înțelegerea ei. Traducerea pe care am prezentat-o este doar o variantă ipotetică făcută pe baza unei interpretări prin intermediul, în primul rând, al textului grec și apoi al celorlalte tradiții textuale (de ex., cea latină). Practic, din expresia

ebraică compusă dintr-un substantiv și două adjective înțelegem toate cuvintele luate separat (*qôl* = voce, sunet; *d^{e}mamā^{h}* = mut, tăcut; *daqqā^{h}* = subtil; deci expresia ar însemna literal: „sunet mut subtil"), însă nu se înțelege expresia luată în întregime. Ce poate însemna o expresie care în care sensul substantivului „sunet, voce" este contrazis de sensul adjectivului său „mut, diafan"? Și dacă adaugi și celălalt adjectiv, „subtil, delicat", ce se mai alege din sintagmă?

Nu mă aventurez aici să caut o soluție pentru această expresie. Pentru cine dorește, există un autor care a încercat o soluție pentru ea[16]. Aici interesează să subliniem aspectul paradoxal a ceea ce în general se crede despre episodul trăit de Ilie la Horeb, și anume: mai toți afirmă că Ilie l-a întâlnit pe Dumnezeu (și de aici că l-ar fi și văzut!!!) pe Horeb în acest „sunet mut subtil". Totuși, textul ebraic nu spune acest lucru, iar textul grec, când precizează că „acolo [în această adiere subtilă de vânt] era Domnul", pe de o parte, ne confirmă dificultatea expresiei ebraice (pe care, se pare, nici traducătorul grec nu a înțeles-o și a căutat o formulă de compromis[17]), iar pe de altă parte, ar complica și mai mult situația. Explic: cum poate Ilie să perceapă un sunet tăcut, care nu se aude? Și apoi, ce sens are să se spună că Domnul i s-a manifestat lui Ilie în „sunetul mut subtil" când în versetul următor răsună acel „Ce faci aici, Ilie?", deci o voce cunoscută (v. 10), iar în v. 14 se precizează explicit că „Domnul i-a spus lui Ilie"?

Sigur, textul grec a introdus acea expresie „acolo era Domnul" în încercarea de a clarifica faptul că Ilie, pe de o parte, a avut o experiență de revelație pe Horeb (și așa asocierea cu Moise capătă mai multă consistență) și, pe de altă parte, a voit să sublinieze originalitatea acestei experiențe. Cu alte cuvinte, LXX, care adaugă sintagma (și deci este posterioară TM), a voit să spună că Ilie este un alt Moise, poate și în tentativa de a da concretizare profeției din *Dt* 18,15, unde Moise anunțase că „Domnul va ridica dintre tine un profet ca mine: să ascultați de el". E adevărat că și TM încearcă același lucru, însă, cu siguranță, teologia pe care o cunoșteau traducătorii greci era mai dezvoltată decât autorul/autorii evreu(i) în momentul redactării textului de bază.

Un ultim mic corolar la ultimele afirmații: e greu de spus dacă din textul ebraic s-ar fi pierdut acele cuvinte care ar sta la baza sintagmei redate de traducătorii

---

[16] M. Masson, *Élie ou l'appel du silence*, Les Editions du Cerf, Paris 1992.

[17] Sigur, această afirmație nu i-ar conveni lui J. Joosten, cf. «On the LXX Translators' Knowledge of Hebrew», *SCS* 51 (2001) 165-178, însă sigur ar susține-o E. Tov, cf. «Did the Septuagint Translators Always Understand their Hebrew Text?» in A. Pietersma – C. Cox, *De Septuaginta*, F.S. Wevers, Missisauga Ontario 1984, 53-70.

greci[18]. Este dificil de explicat orice greșeală de copiere sau de traducere. Singura posibilitate ar fi aceea a eliminării ei pe motive teologice, cumva pe baza ideii că „nimeni nu l-ar putea vedea pe Domnul fără să moară” (cf. *Ex* 3,2), însă, cum s-a mai zis, această problemă nu există, deoarece Ilie nu vede nici fenomenele naturale, nici cu atât mai puțin pe Domnul. Și acest lucru, chiar dacă își acoperă fața cu mantaua[19].

Consider că traducătorul grec a încercat cumva să rezolve marea dilemă a episodului de pe Horeb introducând acel „și acolo era Domnul”, iar noi suntem dependenți de ceea ce acest autor a făcut. Nimeni nu vrea să spună că Ilie nu l-ar fi auzit pe Domnul pe Horeb și că, cu atât mai puțin, nu ar fi primit misiunea de a-l unge pe Azael rege peste Aram (ciudat și acest lucru: un evreu să consacre un rege străin!), pe Iehu rege peste Israel și pe Elizeu profet în locul său); ci că această experiență de revelație se încadrează, la urma urmelor, în linia experiențelor precedente avute de Ilie cu Domnul: se poate vedea în cap. 17-18 că Ilie îl asculta și chiar vorbea cu Domnul în mod obișnuit. Deci la Horeb modalitatea e un pic diferită, adică acest dialog cu Dumnezeu este pregătit și împodobit cu mai multe elemente. Ideea principală a autorului, cred, era aceea de a-l duce și pe Ilie pe Horeb să vorbească cu Domnul, așa cum făcuse și Moise.

4. Concluzii

Experiența făcută de Ilie pe Horeb se încadrează, așadar, pe linia marilor experiențe de revelație. Spun „mari” deoarece tot fastul care este dat de pregătirea acestei experiențe (și aici cele trei fenomene naturale – mai ales, acel sunet sau, mai bine zis, acea tăcere care indica, dacă nu prezența, cel puțin apropierea Domnului – sunt indicative) face din Ilie un personaj deosebit. Ba, mai mult, aș spune că întreaga spiritualitate a „descoperirii lui Dumnezeu în profunzimea tăcerii”, după ce trec sau sunt anihilate „tunetele și fulgerele” vieții, propusă, în special, de carmelitani (dar nu numai, ci de întreaga viață consacrată contemplativă), își are consistența și validitatea ei permanentă. Sigur, mulți au făcut din Ilie, pe baza acestui episod, modelul vieții contemplative. Nu știu dacă acest lucru poate fi chiar extremizat, ținând cont, mai ales, de contextul capitolului 19.

---

[18] Ar trebui să existe formula: *w^{e}šām yhwh*.

[19] Interesant de remarcat aici faptul că, spune textul (atât cel ebraic, cât și cel grec): „Când a auzit acest lucru, Ilie și-a acoperit fața cu mantaua și a ieșit și a stat la gura peșterii”... probabil cu mantaua pe față… bine că a nimerit ieșirea!

În orice caz, chiar dacă Ilie nu îl vede pe Domnul la Horeb (așa cum o făcuse marele Moise), totuși îl aude. Și îl aude după ce „trec" toate acele evenimente care de obicei bruiază lungimea de undă pe care vorbește Dumnezeu omului. E deosebit de important acest aspect care rezultă atât de evident din experiența lui Ilie pe Horeb: în primul rând, este subliniat faptul că Domnul vorbește; și cât suspinau evreii atunci când, cum spune *1Sam* 1, „profețiile erau rare în acel timp"? Și ce pedeapsă mai mare poate exista decât aceasta, redată de profetul Amos 8,11-12:

> Iată, vor veni zile când voi trimite foame pe pământ, însă nu foame de pâine și nici sete de apă, ci foame de a asculta Cuvântul Domnului. Atunci vor vagabonda de la Est la Vest și de la Nord la Sud în căutarea unui Cuvânt al Domnului, dar nu-l vor găsi.

Necesitatea de a asculta bine în tăcere Cuvântul Domnului este subliniată și de Isus atunci când spune: „Când te rogi, intră în camera ta și, închizând ușa, roagă-te Tatălui tău, care este acolo, în ascuns, și Tatăl tău, care vede în ascuns, te va răsplăti", adaug eu, te va răsplăti prin simplul fapt că îți va vorbi și tu îl vei percepe și înțelege.

Așadar, tăcerea este fundamentală pentru un dialog autentic, profund, cu Domnul. Și tac și eu, ca să nu mai bruiez eventualele mesaje pe care Domnul vrea cu siguranță să le transmită fiecăruia dintre dumneavoastră care se lasă provocat de experiența de revelație a lui Ilie de pe Horeb.

Excursus – Sinopsă ebraico-greacă a textului *1Rg* 19,1-16 în traducere

TM	LXX
1 Atunci Ahab povesti Izabelei tot ceea ce făcuse Ilie și cum a ucis cu sabia toți profeții. 2 Atunci, Izavela trimise un mesager la Ilie, să-i spună: «Așa să facă zeii, și chiar mai rău, dacă mâine pe vremea aceasta [nu] voi fi făcut cu viața ta cum ai făcut cu viața fiecăruia din aceia».	1 Iar Ahab îi aduse la cunoștință Izabelei, soția sa, tot cea ceea ce făcuse Ilie și cum îi ucisese cu sabia pe profeți. 2 Izabela a primis la Ilie să spună: «Dacă tu ești Ilie și eu Izabela, așa să facă zeii și chiar mai rău, dacă mâine pe vremea aceasta [nu] voi fi făcut cu viața ta cum ai făcut cu viața fiecăruia dintre aceia».

3 Când văzu, se ridică și merse pentru a-și salva viața; Ajunse la Beer Sheba [care e] în Iuda și lăsă acolo pe slujitorul său.	3 Ilie se înspăimântă; se ridică și merse după inima sa și ajunse la Beer Sheba din Iuda și îl lăsă acolo pe slujitorul său.
4 Iar el merse în pustiu o zi întreagă; a ajuns și a șezut sub un ienupăr. Atunci a cerut să moară zicând: «Ajunge, acum Doamne, ia-mi viața, pentru că nu sunt mai bun decât părinții mei».	4 Iar el a mers în pustiu o zi întreagă; a ajuns și a șezut sub un ienupăr. Atunci a cerut să moară spunând: «Ajunge acum, ia-mi viața de la mine, Doamne, pentru că nu sunt mai bun decât părinții mei».
5 Se întinse și dormi sub ienupăr. Dar iată, un mesager îl atinse și-i spuse: «Ridică-te și mănâncă».	5 S-a întins și a dormit acolo sub boschet. Dar, iată, cineva l-a atins și i-a zis: «Ridică-te și mănâncă».
6 Atunci a văzut aproape de capul său o turtă coaptă pe pietre și un urcior cu apă. A mâncat și a băut; apoi s-a întins din nou.	6 Atunci Ilie s-a uitat și, iată, aproape de capul său o pâine de orz și un urcior cu apă. S-a ridicat, a mâncat și a băut; apoi s-a întins din nou.
7 Dar îngerul Domnului s-a întors pentru a doua oară, l-a lovit și i-a zis: «Ridică-te și mănâncă, pentru că e lung pentru tine drumul».	7 Îngerul Domnului s-a întors pentru a doua oară, l-a lovit și i-a zis: «Ridică-te și mănâncă, pentru că e lung pentru tine drumul».
8 S-a sculat, a mâncat și a băut și cu puterea acelei hrane a mers 40 de zile și 40 de nopți până la muntele Domnului, Horeb.	8 S-a ridicat, a mâncat și a băut; și cu puterea acelei hrane a mers 40 de zile și 40 de nopți până la Muntele Horeb.
9 Ajunse acolo, la peșteră, și dormi acolo; și iată un Cuvânt al Domnului către el: «Ce faci aici, Ilie?»	9 A ajuns acolo în peșteră și s-a odihnit acolo; și iată un Cuvânt al Domnului către el: «Ce faci aici, Ilie?»
10 A spus: «Sunt plin de râvnă pentru Domnul Dumnezeul oștirilor, pentru că au abandonat alianța ta fiii lui Israel, au demolat altarele tale și i-au ucis cu sabia pe profeții tăi; am rămas doar eu, însă caută viața mea pentru a o lua».	10 A spus Ilie: «Sunt plin de râvnă pentru Domnul cel Atotputernic, deoarece te-au abandonat fiii lui Israel, au demolat altarele tale și au ucis cu sabia profeții tăi; am rămas doar eu, însă caută viața mea pentru a o lua».
11 Spuse: «Ieși și stai pe munte în fața Domnului, deoarece, iată, Domnul e pe punctul să treacă». Atunci [fu] un vânt mare și puternic, să rupă munții și să despice stâncile în fața Domnului; nu [era] în vânt Domnul. După vânt [fu] un cutremur de pământ; nu [era] în cutremur Domnul.	11 A spus: «Mâine vei ieși și vei sta pe munte în fața Domnului, deoarece, iată, va trece Domnul». Atunci [fu] un vânt mare și puternic, să rupă munții și să despice stâncile în fața Domnului; nu [era] în vânt Domnul. După vânt [fu] un cutremur de pământ; nu [era] în cutremur Domnul.
12 După cutremur [fu] un foc; nu [era] în foc Domnul; după foc [fu] un sunet de liniște fină.	12 După cutremur [fu] un foc; nu [era] în foc Domnul; după foc fu un sunet de vânt ușor și acolo [era] Domnul.
13 Când [îl] auzi Ilie, și-a acoperit fața cu mantaua, a ieșit și a stat la gura peșterii; și, iată, o voce către el: «Ce faci aici, Ilie?»	13 Când auzi Ilie, și-a acoperit fața cu mantaua, a ieșit și a stat sub peșteră; și, iată, o voce către el: «Ce faci aici, Ilie?»

14 A spus: «Sunt plin de râvnă pentru Domnul Dumnezeul oștirilor, pentru că au abandonat alianța ta fiii lui Israel, au demolat altarele tale și i-au ucis cu sabia pe profeții tăi; am rămas doar eu, însă caută [și] viața mea pentru a o lua».	14 A spus Ilie: «Sunt plin de râvnă pentru Domnul cel Atotputernic, deoarece au abandonat alianța ta fiii lui Israel, au demolat altarele tale și i-au ucis cu sabia pe profeții tăi; am rămas doar eu, dar caută viața mea pentru a o lua».
15 I-a spus Domnul: «Mergi, întoarce-te pe strada ta, spre pustiul Damascului; când ajungi, unge-l pe Azael rege al Aramului,	15 I-a spus Domnul: «Mergi, întoarce-te pe strada ta, spre pustiul Damascului; când ajungi, unge-l pe Azael rege al Aramului,
16 pe Ieu, fiul lui di Nimsi, unge-l rege al Israelului și pe Elizeu, fiul lui Safat din Abel Meula, unge-l profet în locul tău.	16 pe Ieu, fiul lui di Nimsi, unge-l rege al Israelului și pe Elizeu, fiul lui Safat din Abel-meula, unge-l profet în locul tău.

Bibliografie

Alvarez Barredo, M., *Las narraciones sobre Elias y Eliseo en los libros de los reyes*. Formación y teologia (Publicaciones instituto teológico franciscano, serie mayor 21; Murcia 1996).

Barthélemy, D., «Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante», *RB* 60 (1953) 18-29.

----------, «Histoire du texte hébraique», în *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament* (*OBO* 21), Fribourg-Göttingen 1978.

Bogaert, P.-M., «Les études sur la Septante. Bilan et perspective», *RTL* 16 (1985) 174-200.

Bronner, L., *The Stories of Elijah and Elisha as Polemics against Baal Worship* (Pretoria Oriental Series 6) Leiden 1968.

Buis, P., *Le livre des Rois* (Sources bibliques), Paris 1997.

Burney, C.F., *Notes on the Hebrew Test of the Books of Kings*, Oxford 1903.

Carlson, R.A., «Élie à l'Horeb», *VT* 19 (1969) 416-439.

Childs, B.S., «On Reading the Elijah Narratives», *Int* 34 (1980) 128-137.

----------, *Il libro dell'Esodo*, Casale Monferrato 1995.

Cogan, M., *1 Kings*. A New Translation with Introduction and Commentary, (AB 10), New York 2000.

Cross, F.M., «L'archétype du texte de la Bible hébraïque», in H. Shanks (ed.), *Understanding the Dead Sea Scrolls*, New York 1992, 139-155.

De Vries, S.J., *1 Kings*, (*WBC* 12/1), Waco 1985.

Eissfeldt, O., «Bist du Elia, so bin ich Isebel», *VTS* 16 (1967) 65-70.

Fohrer, G., *Elia* (*ATANT* 53), Zürich [2]1968.

Frank, R.M., «A Note on 3 Kings 19,10.14», *CBQ* 25 (1963) 410-414.

Gray, J., *I & II Kings.* A Commentary (*OTL*), London [3]1977.
Hauser, A.J. - Gregory R., *From Carmel to Horeb*. Elijah in Crisis (JSOTSup 85), Sheffield 1990.
G. Hentschel, *Die Eliaerzälungen*, Leipzig 1977.
Hugo, Ph., *Les deux visages d'Élie*. Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18, *OBO* 217, Fribourg 2006.
Lefebvre, P., «Le cycle d'Élie selon la Septante. 3 R 17-20; 4 R 1-2», in *Le Saint Prophète Élie d'après les Pères de l'Église* (*Spiritualité Orientale* 53), Bégrolles-en-Mauges 1992, 31-48.
Masson, M., *Elia l'appello del silenzio*, Bologna 1992.
Morrison, C., «Elijah Ineffable Experience», *BT* 41 (2003) 354-358.
Robinson, H.P., «Elijah at Horeb, 1 Kings 19:1-18: A Coherent Narrative?», *RB* 98 (1991) 513-536.
Smend, R., «Das Wort Yahwes an Elia. Erwägungen zur Komposition von 1 Reg. xvii-xix», *VT* 25 (1975) 523-543.
Snaith, N.H., *Notes on the Hebrew Text of 1 Kings XVIII-XIX e XXI-XXII* (Study Notes on Bible Books), London 1954.
Talshir, Z., «The Representation of the Divine Epitet *s^{e}bāʾōt*. in the Septuagint and the Accepted Division of the Books of Kingdoms», *JQR*, 78 (1987) 57-75.
De Vaux, F., «Le cycle d'Élie dans le livre des Rois», in *Élie le prophète*, vol. 1. *Selon les Écritures et les traditions chrétiennes* (Études Carmelitaines), Paris 1956, 53-89.
Walsh, J.T., *1 Kings* (Berit Olam), Collegeville 1996.

PRINCIPII PENTRU O ANTROPOLOGIE POLITICĂ ÎN *DE CIVITATE DEI* A SFÂNTULUI AUGUSTIN

Pr. Bogdan HERCIU
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iași

Interesul pentru sfântul Augustin și pentru problema politică a acestei lucrări conchide motivația care m-a determinat în timpul studiilor filosofice, aceea de a aprofunda o analiză antropologică a acțiunii umane, mai ales în dimensiunea sa socială și politică.

Au trecut douăzeci de ani de la căderea comunismului în România și de atunci nu reușim încă să găsim o cale pentru a ieși din haosul material și spiritual pe care regimul dictatorial l-a lăsat în urmă. Pare că o lipsă totală de sens paralizează devenirea unui popor strivit între modelul unei Europe Occidentale la care vrea să ajungă și lipsa mijloacelor și a structurilor capabile să realizeze acest ideal.

Din păcate, se verifică chiar și astăzi un fel de scurtcircuit între politică, celelalte instituții publice și societatea civilă, care sunt incapabile să coopereze pentru binele comun, expresie a rătăcirii interioare între diferitele dimensiuni care constituie acțiunea umană.

Pe de altă parte, deschiderea către societatea occidentală a făcut posibil accesul imediat la structurile sale sociale și politice, consolidate de-a lungul istoriei, dar a permis și cunoașterea aspectelor sale negative, relativismul și individualismul, consumismul și gândirea slabă, care par să prevaleze asupra aspectelor pozitive și față de care nu avem o suficientă maturitate culturală și spirituală pentru a ne putea apăra.

L-am ales pe sfântul Augustin, mai ales, pentru importanța filosofică și culturală, fiind unul dintre fondatorii spiritualității occidentale:

> Augustin este fondatorul teologiei occidentale și principalul maestru pentru filosofia întregului Ev Mediu. Istoria augustinismului este, de aceea, istoria însăși a culturii și a filosofiei latino-creștine, astfel că ar fi mai simplu să găsim aspecte în care moștenirea sfântului Augustin nu este prezentă; de fapt, noi o găsim, în mod mai mult sau mai puțin accentuat, în aproape toată filosofia occidentală[1].

[1] M. Vanni, *Invito al pensiero di Sant'Agostino*, 159

Dar fascinația pentru sfântul Augustin nu se reduce doar la valoarea sa istorică, ci este dată și de extraordinara actualitate a multora dintre ideile sale filosofice și teologice. Am găsit la el o metodă de cercetare care corespunde vastității și complexității problemelor postmodernismului contemporan și un limbaj filosofic capabil să comunice omului de astăzi, și nu doar unui grup restrâns de specialiști în domeniu.

O altă caracteristică importantă a gândirii augustiniene, care m-a atras în mod deosebit, este raportul senin și profund dintre rațiune și credință, capacitatea sa de a da demnitate filosofică și culturală experienței religioase și de a folosi la maximum posibilitățile rațiunii pentru a trăi o credință autentică.

De vreme ce Biserica se bucură încă în țara noastră de cea mai mare încredere în rândul populației, responsabilitatea ei este și mai mare și, din păcate, de multe ori, ea nu este la înălțimea misiunii sale și a spiritului timpului. Încă se resimt consecințele perioadei comuniste, care a izolat total Biserica în sfera privatului, dar și influența spiritualității bizantine, orientată mai mult spre așteptarea mântuirii escatologice și indiferentă la condiția istorică concretă.

Am găsit în sfântul Augustin, și mai ales în *De Civitate Dei*, o analogie intensă cu situația politică, culturală, socială și spirituală din țara noastră și o gândire capabilă să răspundă multora dintre întrebările problematice ale omului contemporan.

Lucrarea se dezvoltă în trei capitole. În primul capitol sunt prezentate o serie din categoriile cele mai importante ale filosofiei și spiritualității augustiniene, care se regăsesc, mai ales, în aria de cercetare a temei propuse. Al doilea capitol aprofundează tema propusă în titlul lucrării, printr-o lectură a principiilor fundamentale ale antropologiei sfântului Augustin, la nivel ontologic, existențial și în concreta lor realizare istorică. Iar capitolul trei reprezintă o încercare de a verifica consistența acestei perspective antropologice prin interpretarea câtorva momente reprezentative ale istoriei, pe care sfântul Augustin o analizează în toată desfășurarea ei.

1. Probleme introductive

Apropierea de sfântul Augustin, pentru a studia o temă oarecare din vasta sa gândire, are nevoie de un proces de integrare și de relaționare cu întregul sistemului augustinian. La prima vedere, stilul sfântului Augustin pare să nu permită determinarea unui sistem linear, pe care îl găsim, de exemplu, în gândirea

sfântului Toma. „Pentru a defini un concept oarecare din doctrina sfântului Augustin, e necesară expunerea ei integrală”[2].

Nu înseamnă că acest mare gânditor nu a fost capabil să structureze o ordine doctrinei sale, ci trebuie căutată o ordine diferită de cea la care ne așteptăm de obicei. Mai mult decât un sistem, trebuie căutată în sfântul Augustin o metodă, o perspectivă, capabilă să orienteze gândirea în manieră augustiniană. De aici, și necesitatea precizării unor aspecte fundamentale ale spiritului augustinian, care să lumineze parcursul sinuos al elaborării acestei opere *De Civitate Dei*.

a) Interioritatea și speranța

„In interiore homine habitat veritas”[3], „în interiorul omului locuiește adevărul”; acest text celebru, în care se exprimă sinteza întregii spiritualități augustiniene, a fost considerat de-a lungul secolelor, dar mai ales astăzi, cheia de boltă a gândirii sfântului Augustin.

În evoluția gândirii sale, antropologia sfântului Augustin trece de la distincția clasică dintre suflet și corp, de la dualismul de influență neoplatonică la o interpretare a acestei distincții după modelul sfântului Paul, între omul exterior și omul interior: „Dacă omul nostru din afară se trece, cel interior se înnoiește din zi în zi”[4].

Primatul interiorității nu mai este considerat doar în opoziție cu corpul, ci în structura sa intimă în care se unesc ființa, gândirea și iubirea, care sunt capacitățile cele mai înalte ce constituie omul și care în același timp îl fac imagine și capabil de Dumnezeu.

Structura interiorității pe care omul o descoperă la nivel ontologic (ființă, rațiune, iubire) și care este interpretată prin credință ca imagine a Sfintei Treimi și ca destin al omului se trăiește la nivel existențial ca deschidere nelimitată de speranță, prin care se eliberează de experiența dureroasă a propriei finitudini. Omul nu doar intuiește adevărul despre sine, dar dorește intens să-l împlinească.

Însă caracterul constitutiv al speranței nu este dat doar de existența suferindă și neliniștită, limitată și doritoare de eliberare, ci se înrădăcinează în mântuirea dăruită de Dumnezeu. Speranța nu este doar o iluzie în care omul se refugiază din fața realității concrete, ci este o dorință hrănită de credință, de încredere în promisiunile divine. De aceea, condiția creștinului (a acelui om

[2] S. Cotta, *Sant'Agostino: struttura e itinerario della politica*, 163.

[3] *De vera rel.,* 39, 72.

[4] *2Cor* 4,16; cf. *De civ. Dei* 13, 24, 2.

care se deschide către Absolut) nu este o simplă așteptare, ci un drum, un pelerinaj care se hrănește din anticiparea destinului final, din forța construirii lui și din curajul de a trăi propria viață orientat către el.

Sfântul Augustin oferă un model de experiență umano-creștină, un proiect de reciprocitate dinamică între rațiune și credință, trăite în condiția de *peregrinatio* care exprimă caracterul de dorință și de căutare al naturii umane. Credința, vederea adevărului, se trăiește aici, pe pământ, ca speranță, și nu ca posesiune, într-un raport continuu de căutare și de găsire. Acest dinamism arată că omul care nu se mulțumește niciodată de propria condiție nu înseamnă că o disprețuiește sau o abandonează, ci trăiește din dorința de a se depăși mereu pe sine, devenind tot mai fidel propriei identități.

> În epoca în care falimentul atâtor proiecte de dezvoltare umană poate provoca gesturi periculoase de îndepărtare de lume și de cădere în atâtea forme de integralism și de fanatism religios, a-l redescoperi pe sfântul Augustin, pe filosoful lui *quaerere* mai mult decât al lui *affirmare*, ne poate ajuta să reflectăm mai bine asupra marilor probleme ale postmodernității și ale aporiilor sale[5].

Realismul și dorința sunt mecanismele interne care pot lega adevărul de existența concretă, dându-i omului un orizont de viață însuflețit de speranță autentică, care nu înseamnă fuga din lume, ci un mod diferit de a locui în ea, prin conștiința fragilității și a transformărilor sale și prin încrederea într-un viitor care nu este încă proiectat, ci dăruit în profunditatea conștiinței.

b) Sfântul Augustin și politica

În comparație cu perspectiva sfântului Toma față de politică, atitudinea sfântului Augustin este diferită. În timp ce pentru sfântul Toma ideea de stat este legată de cea a dreptului natural, instituțiile politice fiind considerate ca o realizare a moralității naturale, sfântul Augustin consideră statul ca pe o soluție necesară datorită condiției decăzute a omului.

Dacă avem în vedere doar această comparație, putem vorbi despre o slabă considerație pentru politică a sfântului Augustin, pentru care politica nu este o cale pentru a ajunge la adevărata fericire, pentru că este legată de viața pământească și pentru că este supusă tentației dominației și a poftelor.

Omului ca *animal sociale et politicum* a sfântului Toma, care corespunde lui *zoon politikon* a lui Aristotel, în sfântul Augustin îi corespunde *omul religios*,

---

[5] F. BREZZI, *Re-interrogare Agostino. Persistenza di tematiche del* De Civitate Dei *nel pensiero contemporaneo*, 524.

cetățean al *civitas Dei peregrina*, care se realizează pe sine doar în comuniune cu Dumnezeu.

Însă această interpretare a sfântului Augustin, doar din perspectiva sa critică față de instituțiile politice, a dus la afirmarea eronată a ceea ce, mai ales în Evul Mediu, a fost numit *augustinismul politic*, pentru care Biserica, și nu statul, ar trebui să aibă puterea politică, fiind singura în stare să actualizeze idealul de viață creștină[6].

Însă dacă sfântul Augustin nu manifestă un interes teoretic pentru politică, nu înseamnă că o disprețuiește sau o condamnă. Ca episcop angajat în grija sufletelor, pastorală și spirituală, sfântul Augustin a trebuit să se implice de multe ori în probleme politice, într-o perioadă în care creștinarea societății întâmpina încă multe dificultăți.

Sfântul Augustin nu este un teoretician al politicii, iar *De civitate Dei* nu este o operă politică. Politica este însă unul dintre multele elementele ele experienței umane, un bine al vieții, chemat să dea mărturie despre transcendența dumnezeirii și despre diversitatea radicală între viața fericită și viața, pur și simplu, pământească. Nu este prezentat nici un model ideal de cetate politică în structurile, organizarea sau sistemul său juridic.

Însă sensul escatologic al istoriei nu înseamnă doar o consolare pietistă, o *fuga saeculi*, ci o continuă convertire a prezentului. Astfel, politica devine bancul de probă al religiei, calitatea vieții sociale este o mărturie a răscumpărării interioare.

Din acest punct de vedere trebuie căutate în sfântul Augustin nu modele politice, inutile oricum din cauza schimbărilor radicale ale istoriei, ci principii pentru o filosofie politică, acele principii antropologice ale unei filosofii ale cărei adevăruri sunt capabile și astăzi să modeleze un sistem politic adecvat timpului.

c) De civitate Dei

„Mare și dificilă încercare”, *Despre cetatea lui Dumnezeu*, sfântul Augustin a început-o în 413 și a terminat-o în 426, cu patru ani înaintea morții sale. Desfășurată pe o perioadă așa de îndelungată în timp, lucrarea poate reprezenta un compendiu, o *summa* a gândirii sfântului Augustin.

Scrisă din dorința de a apăra valoarea religiei creștine în fața celor care o acuzau de coruperea Imperiului Roman și de subminare a puterii sale, care au

[6] Cf. M. A. Raschini, *La problematica politica nel* De civitate Dei, 6-7.

dus în cele din urmă la cucerirea Romei de către Alaric în 410, cartea nu are doar o valoare circumstanțială apologetică. Ajuns la maturitatea convertirii sale și urcând toate treptele responsabilității ecleziale, sfântul Augustin privește propriul său parcurs spiritual și îl proiectează asupra destinului lumii întregi pentru a-i transmite un mesaj de speranță. *În timp ce pătrunde misterul prezenței lui Dumnezeu la rădăcina propriei interiorități, dezvoltă o analiză a istoriei umanității întregi, răvășită și rătăcită în urma căderii Imperiului Roman, pentru a găsi o cale de ieșire către un viitor mai bun.*

Opera este compusă din 22 de cărți care se grupează în două părți distincte și, în același timp, legate între ele. Prima parte, care conține cărțile de la I la X, combate împotriva păgânilor ce susțin necesitatea cultului politeist și care învinovățesc biserica de faptul că tocmai datorită interzicerii acestui cult a provocat marile nenorociri ale Imperiului. La rândul ei, această parte se articulează în două secțiuni: prima (I-V) demonstrează incapacitatea păgânismului de a-i asigura omului bunăstare și prosperitate pe plan temporal; a doua (V-X) arată că politeismul nu poate asigura mântuirea și fericirea nici după moarte, întrucât îi lipsește medierea lui Cristos.

De civitate Dei urmărește să demaște orice prezumțioasă eficacitate terenă sau supranaturală a păgânismului, denunțând „dorința nestăpânită de putere din care se trage și imoralitatea în care se transformă”. Nu are doar un caracter apologetic, ci dorește să îi convingă pe păgâni să primească cu suflet curat mântuirea oferită de Dumnezeul Întrupat tuturor oamenilor de bunăvoință.

A doua parte, cărțile X-XXII, dezvoltă ceea ce deja a fost pregătit în primele cărți, arătând că religia creștină catolică este singura cale care îi aduce omului eliberarea, pentru că este singura care introduce timpul într-o istorie a mântuirii, prin Cristos și prin Biserica sa. Se împarte și ea în trei secțiuni: prima (XI-XV) descrie geneza celor două cetăți, care se constituie nu ontologic, ci existențial, prin alegerile făcute de om; a doua (XVI-XVIII) le descrie dezvoltarea de-a lungul istoriei până la venirea lui Cristos; iar a treia secțiune (XIX-XXII) prezintă destinul și sfârșitul ultim ale celor două cetăți.

2. Principii de antropologie politică

Reflecția politică a sfântului Augustin se naște și se dezvoltă în cadrul reflecției antropologice, al cercetării naturii umane, care, împreună cu căutarea lui Dumnezeu, reprezintă cele două coordonate fundamentale ale filosofiei sale. O filosofie care nu este un studiu abstract, ci izvorăște din profunzimile tulburi ale naturii umane și acolo trebuie să se întoarcă pentru a răspunde

dorinței sale de fericire. Politica nu reprezintă o știință în sine. Nu este o reflecție abstractă asupra regulilor de administrare sau de guvernare. Nu există o cunoaștere politică, o cunoaștere a *cetății*, în afara celui care o realizează, a omului, a cetățeanului. Nu se pot construi strategii politice fără ca mai întâi să pătrunzi și să înțelegi dinamismul naturii umane.

Cea de-a doua parte a *Cetății lui Dumnezeu*, cărțile XI-XXII, dedicată interpretării existenței temporale, istorice, a celor două cetăți, se deschide cu analiza originii lor, în însăși actul creației.

2.1. Dimensiunea otologică: Ființa, Adevărul, Iubirea

a) Omul – imagine a Sfintei Treimi

Vestigia Dei, urmele Sfintei Treimi în întreaga creație, dar, mai ales, în om, reprezintă tema cea mai profundă a antropologiei și a teologiei augustiniene. Dumnezeu este Ființa, Adevărul și Iubirea și doar omul, împreună cu îngerii, are demnitatea de a fi *imagine* și are posibilitatea unei adevărate asemănări:

> Descoperim în noi imaginea lui Dumnezeu, adică a Preasfintei Treimi. Desigur, nu este egală, ba chiar mult diferită, și nu eternă, și mai direct, nu are aceeași ființă a lui Dumnezeu. Și totuși, este astfel că nici o altă creatură nu îi este mai apropiată în ființă și trebuie mereu perfecționată, ca să se apropie tot mai mult de *asemănare*. Noi existăm, știm că existăm și iubim existența noastră și cunoașterea ei[7] .

Printr-o analiză profundă, care sintetizează îndelungata cercetare psihologică și teologică realizată, mai ales, în tratatul *De Trinitate*, sfântul Augustin expune etapele cunoașterii interioare pentru a identifica structurile profunde ale naturii umane, în acea primă certitudine pe care omul o experimentează nu datorită simțurilor, ci în interiorul său: aceea că există, că știe că există și că iubește existența sa.

Mai întâi, demonstrează certitudinea autoconștiinței care se întemeiază, împotriva dubiului radical al academicilor, pe însăși experiența existenței:

> Este absolut sigur, dincolo de orice apariție iluzorie a imaginației și a imaginilor, că eu exist și că știu și iubesc asta. În relație cu aceste trei elemente nu putem să ne temem de obiecția academicilor: „Și dacă te înșeli?” Dacă mă înșel, înseamnă că exist! Cine nu există nici nu se poate înșela și, de aceea, exist dacă mă înșel. Și deoarece exist pentru că mă înșel, nu pot să mă înșel că exist dacă sunt sigur că exist tocmai pentru că mă pot înșela[8].

[7] *De civ. Dei* 11, 26.
[8] *De civ. Dei* 11, 26.

După ce demonstrează legea universală a autoconservării, pe care omul o are în comun cu întreaga creație, arătând că omul preferă să trăiască în nefericire decât să moară, sfântul Augustin scoate în evidență dorința profundă de cunoaștere: „Faptul că atât de mult iubește și dorește cunoașterea și atât de mult respinge iluziile natura umană se poate demonstra și din cazul că omul preferă să sufere într-o minte sănătoasă decât să se bucure în nebunie”[9].

Cunoașterea este o energie vitală, care se structurează în două capacități specifice: „sensul extern” al cunoașterii sensibile și „sensul intern” al rațiunii, care nu mai lucrează cu imagini sensibile, ci cu specii inteligibile. Această capacitate este minunată, pentru că este cea care primește „lumina inteligibilă. Prin care mintea noastră este astfel iluminată pentru a judeca în mod obiectiv datele sensibile”[10].

Dorința de a fi și de a cunoaște este iubirea. Aceasta este o facultate fundamentală a naturii umane, fiind forța de gravitație care mișcă sufletul, așa cum ponderabilitatea mișcă corpurile: „De fapt, ponderabilitatea pentru corpuri este ca iubirea, fie că tind în jos datorită greutății sau în sus datorită ușurătății. Așa cum corpul este purtat de greutate, la fel, și spiritul este purtat de iubire, în oricare direcție s-ar îndrepta”[11].

Ființa, cunoașterea și iubirea constituie structura cea mai intimă a naturii umane, pe care se construiește antropologia sfântului Augustin. Este *mens*-ul, partea cea mai înaltă a sufletului, sediul celor mai proprii facultăți ale omului: memoria, gândirea și voința, și în același timp este deschiderea, locul de întâlnire cu prezența divină. Omul nu este doar un *animal rațional*, conform definiției tradiționale a lui Aristotel, deoarece spiritul (*mens*) este articulat și unit conform acestui model trinitar[12].

---

[9] *De civ. Dei* 11, 28.

[10] *De civ. Dei* 11, 28.

[11] *De civ. Dei* 11, 28.

[12] Pentru Remo Bodei, care face o lectură actualizantă a gândirii sfântului Augustin, trei sunt structurile antropologiei augustiniene: omul exterior (sensibilitatea ca facultate a corpului, pe care omul o împărtășește cu animalele); omul interior (partea inferioară a sufletului, care realizează, asumă și asimilează datele sensibile) și *animus* sau *mens* (partea superioară, excelentă, a sufletului, care participă la luminarea divină) Cf. R. Bodei, *Ordo amoris*, il capitolo IV: *La trinità umana: intelligenza, volontà e amore*; 187 – 216.

Etienne Gilson, în *Introducere în studiul sfântului Augustin*, elaborează o distincție mai precisă între diferitele concepte antropologice prezente în toată opera sfântului Augustin: *Anima* desemnează principiul care dă viață trupului. Și animalele au *anima*. *Animus* desemnează sufletul uman întrucât este principiul vital, dar și o substanță rațională. *Spiritus* – imaginația reproductivă sau memoria sensibilă, superioară vieții, dar inferioară lui *mens*. Conform

b) Omul față de sine

Cunoașterea de sine, prin care omul percepe propria natură și propriul destin, face și mai tragică experiența propriei contingențe, a existenței concrete care este supusă morții, erorii și durerii. În ciuda posibilităților sale, ființa omului este finită, cunoașterea sa este incertă și, mai ales, relația cu sine este suferindă.

Această tensiune existențială a omului, această dorință de a se împlini pe sine sunt pentru Augustin expresia întâlnirii reale cu Dumnezeu. Este semnul că omul nu s-a resemnat, că nu este doar imaginea ruinată a lui Dumnezeu, ci că este capabil încă de Dumnezeu. Între om și Dumnezeu nu există doar un raport de analogie sau de imitație. În lumina credinței omul descoperă posibilitatea mântuirii, a întâlnirii și a comuniunii cu Dumnezeu, care-l face să fie el însuși:

> Noi suntem oameni creați după imaginea Creatorului care are adevărata eternitate, eternul adevăr, eterna și adevărata iubire, și este el însuși eterna adevărată iubitoare Treime fără amestec și fără separare… Descoperind în noi înșine imaginea sa și intrând în noi înșine asemenea fiului risipitor din Evanghelie, să ne ridicăm în picioare și să ne întoarcem la El, de care ne-am îndepărtat prin păcat. În el existența noastră nu va avea sfârșit, cunoașterea noastră nu va cădea în eroare, în el iubirea noastră nu va găsi repulsie[13].

Natura omului este, așadar, ambiguă, instabilă, mutabilă, finită. Imaginea lui Dumnezeu care este proprie omului este în devenire, poate fi mereu perfecționată, apropiindu-se de Dumnezeu, sau poate fi negată definitiv, transformându-se în tripla negare de sine: *mori, falli, offendi*[14].

Necesitatea unei alegeri plasează creatura între două abisuri: unul pozitiv absolut și unul negativ absolut. Această realitate dă existenței în sfântului Augustin o dimensiune tragică, dar în același timp reprezintă și excelența sa: omul nu se poate opri la sine, trebuie să aleagă între Dumnezeu și nimic[15].

Scripturilor, indică partea rațională a sufletului, fiind caracteristică omului; *Mens* – gândirea – este partea superioară a sufletului rațional, sediul inteligibililor și al iluminării divine; *Ratio* – rațiunea – este mișcarea prin care gândirea trece de la o cunoaștere la alta, asociindu-le. *Intellectus* – intelectul – este o facultate superioară rațiunii, pentru că se poate avea rațiune fără a avea inteligența, dar invers nu; este viziunea interioară prin care omul percepe adevărurile în lumina divină (cf. E. Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, 61-62).

[13] *De civ. Dei* 11, 28

[14] *De civ. Dei* 14, 25.

[15] Cf. A Solignac, *De nihilo* in G. Beschin, *S. Agostino*, *Il significato dell'amore*, 54.

c) Omul și timpul său

Sfântul Augustin citește situația originară a omului, în Biblie, în relatarea creației, și o citește în lumina structurilor și a posibilităților naturii umane. În același timp, citește condiția actuală a omului în istorie și o înțelege în lumina credinței. Tragedia umană a început cu păcatul.

Într-adevăr, suferința și moartea, tulburările și tensiunile între diferitele facultăți ale omului, diviziunea și conflictele cu ceilalți sunt consecința îndepărtării de Dumnezeu; din neascultare naște neascultarea:

> Așadar, ca pedeapsă pentru acea neascultare a fost dată în schimb tot neascultarea. Nu există o altă nefericire mai mare pentru om decât propria neascultare față de sine, prin faptul că vrea ceea ce nu poate pentru că nu a voit ceea ce putea.... Împotriva propriei voințe, de multe ori, conștiința se agită, trupul simte durere, îmbătrânește și moare și tot ceea ce suferim nu le-am suferi împotriva voinței noastre dacă existența noastră ar fi pe deplin în toate facultățile sale supusă voinței[16].

Ruptura unității primordiale este datorată neascultării lui Adam și a Evei față de o singură poruncă definită de sfântul Augustin *brevissimum atque levissimum*[17]. Această temă a ușurinței respectivei porunci este fundamentală pentru concepția sfântului Augustin despre păcat: păcatul nu a fost înfăptuit datorită unei irezistibile și senzuale atracții pentru lucrul oprit[18], ci din mândrie (*superbia*) omul se face pe sine principiu absolut, se afirmă ca autosuficient, vrea să fie *sibi esse principium*[19].

Ființa îndepărtată de Dumnezeu devine un *ex-sistere*, existență, o ființă privată, o ființă aruncată în afara plinătății și supusă obscurei dispariții a realităților materiale. Creatura rămâne marcată de o nedomolită neliniște. Acesta este omul în timp, în *saeculum*, timpul aparențelor și al finitudinii, în care nu este posibilă nici o siguranță absolută: „Aspectul cel mai evident al vieții omului

[16] *De civ. Dei* 14, 15.

[17] „Sed uno brevissimo atque levissimo ad oboedientiae salubritatem adminiculaverat, quo eam creaturam, cui libera servitus expediret, se esse Dominum commonebat".

[18] Dezordinea nu este provocată de dualismul trup-suflet, aceasta nu este decât consecința dezordinii primordiale, care constă în separarea de Dumnezeu, în rămânerea omului cu sine, îndreptat nu către împlinirea sa, care este Dumnezeu, ci către nimicul din care a fost creat.

[19] *De civ. Dei* 14, 13, 1. „Viciul mândriei se naște atunci când cineva se încrede prea mult în sine și crede că este de la sine izvorul propriei vieți. Prin mândrie se îndepărtează de acel singur izvor al vieții din care se poate bea dreptatea, adică viața bună, și se îndepărtează de acea lumină imutabilă la care participă și de la care sufletul se aprinde ca să devină lumina creată, așa cum Ioan era lampa care arde și strălucește" (*De Spiritu et Lettera* 7, 11).

în acest *saeculum* este această ființă condamnată să rămână incompletă… Realizarea personalității umane se află dincolo de sine”[20] .

Condiția tragică a naturii umane, reflectată într-o manieră atât de crudă, a făcut ca în istoria gândirii sfântului Augustin să fie condamnat de un pesimism exagerat. Însă această atitudine atât de critică nu reprezintă un scop în sine și nici nu are doar un interes apologetic sau moralist. Scopul sfântului Augustin este acela de a descoperi printre ruinele umanității resturile demnității sale originare, de a scoate în evidență abisul profund în care s-a aruncat omul și de a aprinde mai mult dorința, neliniștea către realizarea deplină de sine, către împlinire.

Idealul de viață nu este acel *tranquillitas animi* al stoicilor, ci, dimpotrivă, este acea dulce și frământată neliniște care conduce către scopul final, devenind conștienți de neadecvarea dintre realitatea prezentă și ceea ce ar fi necesar pentru o viață mai demnă, răspândind ceața densă a lipsei de sens și de înțelegere, care caracterizează în mare parte experiența umană[21] .

2.2. Dimensiunea existențială: societatea, rațiunea, voința

În lumina acestor considerații ontologice ale antropologiei putem înțelege importanța pe care istoria o are în gândirea sfântului Augustin. Omul se dezvoltă în istorie, se realizează pe sine în structurile și în instituțiile sale. Aceasta înseamnă că istoria are un sens, că timpul are o direcție și marele plan al operei *De civitate Dei* este acela de a descoperi tensiunea intrinsecă naturii umane, neliniștea sa, în concreta sa realizare[22].

a) Rămășița unității originare: socialitatea naturală

În ciuda păcatului și inconștienței lor, Dumnezeu continuă să le dăruiască oamenilor darurile sale. Viziunea antropologică a sfântului Augustin nu este total pesimistă. În capitolul 24 al cărții a XII-a sunt prezentate urmele imaginii divine, *reliquiae imaginis Dei*: transmiterea ființei lui Dumnezeu omului (12, 26; 22, 24, 3); darul unui anumit grad de înțelegere; flacăra rațiunii (*mens*), care este deformată, dar nu distrusă și socialitatea naturală.

[20] P. Brown, *Religion and society in the age of Saint Augustine,* 26-27.

[21] R. Bodei, *Ordo amoris*,17.

[22] «Le propre de saint Augustin est de se refuser à l'abstraction: il veut toutjours considerer le choses del'homme non pas *in se*, mais *in ordine exercitii*». (H. I. Marrou, *Civitas Dei, civitas terrena, num tertium quid?*, 347).

> Rasa umană este cea mai înclinată către discordie datorită pasiunilor și cea mai sociabilă datorită naturii. Și natura umană nu ar putea aduce ceva mai avantajos împotriva pasiunii discordiei, pentru a o evita dacă nu există sau pentru a o vindeca dacă există, decât amintirea primului părinte. Dumnezeu a voit tocmai să creeze unul singur pentru a propaga rasa, pentru ca prin acest semn să se mențină legătura concordiei între cei mulți. Faptul că femeia a fost adusă la viață din coasta sa ne arată cât de puternică trebuie să fie unirea între soț și soție[23].

Mărturie a unității originare între Dumnezeu și om și între oameni în Adam, socialitatea naturală este garanția conservării existenței, care altfel s-ar pierde în profunda înstrăinare dintre oameni, cauzată de păcat.

Finitudinea omului, ființa sa, care este parte, și nu totalitate, îl constrâng să fie în pace cu ceilalți oameni – celelalte finitudini – pentru a putea exista. Astfel că pacea, construită în socialitatea naturală a omului, poate fi considerată prelungirea existenței fiecăruia în existența cu ceilalți, adică doar acest „a fi împreună” cu ceilalți poate garanta existența fiecăruia[24]. „Este indispensabil ca o ființă în dezordine să fie în pace într-o oarecare, dintr-o oarecare și cu o oarecare parte a lucrurilor în care există sau a lucrurilor din care este compus, altfel nu ar putea exista deloc”[25].

Naturalitatea păcii și a socialității poate fi distrusă în manifestările sale, dar nu poate fi eliminată: „Totuși, nimeni nu poate să nu iubească pacea. Nimeni până acum nu a avut o natură așa deformată încât să se piardă și ultimele semne ale naturii”[26].

Dorința de perpetuare, de împlinire a lipsei în ființă este compromisă de două atitudini care caracterizează natura umană separată de Dumnezeu: pe de o parte, este *metus amitendi*[27], teama de a pierde și acel puțin care este, iar pe de altă parte, este *appetitus habendi*, care îi face pe oameni să caute bogății, onoruri și faimă. Mândria se hrănește din teamă și din angoasă.

De aceea, chiar dacă este fundamentată în condiția ontologică a naturii umane, în precaritatea ființei sale, socialitatea nu se realizează fără implicarea celorlalte două dimensiuni fundamentale: rațiunea și iubirea. Socialitatea umană nu este un simplu „a sta împreună” pentru a-și asigura supraviețuirea, asemenea animalelor, ci este mult mai mult.

---

[23] *De civ. Dei* 12, 27, 1.
[24] G. Lettieri, *Il senso della storia,* 90.
[25] *De civ. Dei* 19, 12, 3.
[26] *De civ. Dei* 19, 12, 2.
[27] *Confessiones* 2, 5, 1.

b) Definiția poporului

Două sunt definițiile pe care sfântul Augustin le folosește pentru a exprima natura poporului, considerat elementul constitutiv al tuturor conceptelor care desemnează dimensiunea politică a societății: *civitas, regnum, respublica*.

Prima definiție este luată din Cicero, care în lucrarea *De Republica* „stabilește că poporul nu este un oarecare grup de indivizi, ci un grup asociat prin acceptarea aceluiași drept (*iuris consensu*) și prin urmărirea acelorași interese (*utilitatis comunione*)”[28]. Deși definiția aceasta, care face din dreptate *ius*, fundamentul existenței unui popor, îi este foarte utilă apologiei sfântului Augustin, care demonstrează că Imperiul Roman nu a fost niciodată un popor și un adevărat stat, pentru că nu a avut niciodată adevărata dreptate, care este Cristos,[29] el propune o altă definiție: „Poporul este grupul unei mulțimi raționale asociate în mod armonios în comuniunea lucrurilor pe care le iubește”[30].

Pentru sfântul Augustin, socialitatea nu se reduce doar la dimensiunea ontologică, ci se umanizează, articulându-se prin mecanismele rațiunii și ale voinței, devenind societate, întâlnire personală, în care omul se realizează și se exprimă pe sine. Unității în ființă, care în mod natural tinde către socialitate, îi corespunde unitatea în rațiune și în iubire.

c) Raționalitatea

Asocierea oamenilor diferă de cea a animalelor tocmai pentru că este ghidată de o alegere rațională care alege o finalitate comună și decide să o urmeze. Raționalitatea este capacitatea omului de a descoperi în fiecare eveniment și în fiecare ființă rațiunea existenței sale, de a pune în ordine multiplicitatea existenței, de a o sustrage cazualității și dezordinii. Conceptul fundamental de la care sfântul Augustin pleacă și la care se întoarce în mod constant este acela de ordine. Ordinea este „orânduirea rațională a Universului”, semnul actului creator care îi dă fiecărei ființe propria „formă și măsură”[31]. Pacea, pe care socialitatea o urmărește, se identifică cu armonia ordinii.

---

[28] *De civ. Dei* 2, 21, 2. Din Cicero, *De rep*. 3, 37, 50.

[29] *De civ. Dei* 2, 21,4.

[30] „Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communione sociatus”.

[31] Toate ființele, pentru faptul că sunt și prin asta au propria măsură, propria formă și o determinată pace cu ele însele, sunt bune… pentru că datorită divinei providențe tind spre acel rezultat pe care ordinea rațională a Universului îl implică (*De civ. Dei* 12, 5).

> Pacea corpului este, așadar, proporția ordonată a părților, pacea sufletului irațional este ordonata echilibrare a instinctelor, pacea sufletului rațional este acordul dintre gândire și acțiune, pacea trupului și a sufletului este viața ordonată și sănătatea, pacea omului în devenire cu Dumnezeu este ascultarea ordonată de credință în supunere față de legea eternă, pacea oamenilor este armonia conformă ordinii, pacea casei este armonia ordonată a celor care trăiesc în ea, între cel care poruncește și cel care ascultă, pacea statului este armonia ordinii între cei care poruncesc și cei care ascultă, pacea cetății cerești este unirea ordonată și armonioasă în mod deplin a fericirii cu Dumnezeu și împreună în Dumnezeu; pacea Universului este armonia ordinii[32].

Împlinirea păcii necesită, așadar, capacitatea omului de a alege și de a se adecva, de se însera cu propria ordine, în ordinea universală, și este misiunea rațiunii de a face discernământul.

Însă așa cum în ființă omul face tragica experiență a morții, tot așa, în cunoaștere experimentează eroarea. Profundei dorințe de eternitate îi corespunde dorința profundă de Adevăr, a acelei puteri de a asuma în toată amploarea sa orizontul ordinii care depășește capacitatea umană.

În acest interval dialectic, între ceea ce dorește și ceea ce experimentează, se consumă drama refuzului. Închis în sine, omul se pervertește în propria imperfecțiune, se blochează în orgoliu și reduce această „ierarhie obiectivă a ființei” în limitele existenței umane. Omul face din sine propriul scop, criteriul adevărului, relativizând astfel eternitatea Adevărului.

Pentru a învinge reducționismul orgoliului uman, Dumnezeu intervine cu darul credinței, oferă o nouă viziune care nu distruge rațiunea, ci o face mai puternică. Credința este deschiderea către un adevăr ascuns, dar sigur, care hrănește dorința rațiunii de a-l pătrunde tot mai mult.

Fragilitatea rațiunii nu este doar o experiență speculativă a sfântului Augustin, ci este însăși istoria vieții sale, a tulburatei căutări a Adevărului și a certitudinii, și a mântuirii sale prin convertire și prin îmbrățișarea credinței. Rezumată în câteva cuvinte, se poate spune că experiența sfântului Augustin „se reduce tocmai la descoperirea umilinței. Eroarea rațiunii este legată de corupția inimii datorată orgoliului. Omul găsește adevărul fericit doar când înclină inteligența în fața credinței și voința harului, în umilință”[33].

În mărturisirea propriei radicale indigențe și în invocarea plină de încredere a lui Dumnezeu, omul poate recupera sensul suferinței sale, prin care doar

[32] *De civ. Dei* 19, 13, 1.

[33] E. Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, 264.

poate ajunge la Dumnezeu. Aceasta este interioritatea, a fi *in corde meo coram te in confessione*[34].

> Cel care, însuflețit de fervoarea Duhului Sfânt, a deschis ochii către Dumnezeu și, iubindu-l, a devenit conștient de propria mizerie și, dorind, dar neputând ajunge la el, privește în sine în lumina lui Dumnezeu și se descoperă pe sine și dobândește astfel certitudinea că boala sa este incompatibilă cu puritatea lui Dumnezeu, acela simte mângâiere plângând și implorând îndurarea divină, până când se va elibera de toată mizeria și, rugându-l cu încredere, după ce a primit prin har garanția mântuirii în numele Fiului său, unicul Salvator și Luminător ar omului.
> Pe acela care este atât de lipsit și cunoaște acea suferință știința nu-l umple de mândrie, pentru că îl edifică caritatea. Căci a preferat o știință altei științe, a preferat să cunoască propria slăbiciune decât ultimele limite ale Universului, fundamentele pământului sau ale cerului. Ajungând la această știință, a crescut și durerea, durerea exilului care vine din nostalgia patriei sale și a fericitului ei creator, Dumnezeu său![35].

c) Iubirea

Al doilea concept esențial pentru definirea poporului în sfântul Augustin este verbul *diligere*, a găsi delectarea, a iubi. Este iubirea cea care generează *concors omnium*, adunarea oamenilor într-o unitate socială.

Socialitatea naturală a omului comportă datorită raționalității sale necesitatea unei alegeri. Această decizie pentru un scop comun se naște din iubire. Pentru sfântul Augustin, adevărul nu este doar înțelegerea, ci un bine care se posedă, este „înțelepciunea beatifică". Gândirea este suficientă pentru a vedea, dar nu este suficientă pentru a iubi, deoarece iubirea este dorință, iar dorința nu aparține gândirii ca atare. Este sufletul întreg care iubește ceea ce gândirea contemplă și această iubire iluminată de rațiune îi permite să atingă propriul scop: nu doar să-l cunoască, ci să-l trăiască, deoarece iubirea acționează transformându-l pe cel care iubește după imaginea celui iubit.

Prin integrarea iubirii, a voinței, în triada fundamentală a naturii umane, sfântul Augustin atinge punctul culminant al antropologiei sale: ființa, rațiunea și voința. Fiecare facultate nu e decât o latură expusă a celorlalte două. Ființa este, așadar, voința ordinii, care are nevoie pentru a se realiza de iubire și de rațiune; inteligența este înțelegerea unei ordini care se poate afirma datorită

[34] *Confes.* 10, 1, 1.
[35] *De Trin.* 4,1.

ființei și a iubirii; iubirea este dorința de cunoaștere și de ființă care tinde spre cele de sus[36].

Rănită în ființă și limitată în rațiune, natura umană experimentează și în iubire drama propriei imperfecțiuni. Așa cum în rațiune omul poate depăși limitele prin credință, la fel, și în iubire omul se poate limita la sine sau se poate lăsa purtat către suprema fericire pe care dorința de eternitate o hrănește continuu.

Două sunt, așadar, direcțiile spre care forța voinței (*pondus*) direcționează existența umană. Doctrina celor două iubiri este teza centrală a întregii opere *De civitate Dei*:

> Două iubiri, așadar, au dat naștere la două cetăți, celei pământești – iubirea de sine până la indiferența față de Dumnezeu și celei cerești – iubirea de Dumnezeu până la indiferența față de sine. Aceea se mândrește în sine, aceasta în Dumnezeu. Aceea caută gloria oamenilor, pentru aceasta, cea mai mare glorie este Dumnezeu martor al conștiinței. Aceea își înalță capul în mândrie, aceasta îi spune lui Dumnezeu: „Tu ești gloria mea și pentru că ridici în înălțimi mintea mea"[37].

Un aspect important al iubirii pentru sfântul Augustin este dimensiunea sa socială și istorică. Mândria care îl separă pe om de Dumnezeu duce și la separarea omului de semenii săi: prin păcat Eva devine *aliud*, devine un altcineva față de Adam. Eva este acuzată de Adam, fapt ce arată separarea acelei „unități fidele fondate pe iubire curată" în două conștiințe străine una de alta, cu motivații și voințe contrastante și mincinoase.

Această tensiune alienantă, experimentată deja în nucleul cel mai intim al societății, acela al familiei, se intensifică în nivelurile sale superioare: cetatea și lumea întreagă. Socialitatea naturală, fragilă și superficială, fondată doar pe instinctul de supraviețuire, de consolidare în ființă, se edifică în *amor sui* prin ostilitate și prin război, prin dorința de a-l cuceri pe celălalt. Suspiciunea și incapacitatea de a-l cunoaște pe celălalt, teama de a se pierde și dorința de a deveni puternic devin *libido dominandi*, voința de a-i sacrifica pe ceilalți pentru sine însuși.

---

[36] Cf. *Confes.* 13, 11, 12: „Mă refer la existență, la cunoaștere și la voința umană. Eu exist, știu și voiesc; exist știind și voind, știu că sunt și că voiesc, vreau să exist și să știu. Cât este de intim unită viața în aceste trei facultăți, și cum împreună sunt o unică viață, o unică cunoaștere și o unică esență; și cum nu se poate face nici o distincție între ele chiar dacă ea există, să înțeleagă cine poate".

[37] *De civ. Dei* 14, 28.

> Ce înseamnă, de fapt, iubirea pentru atâtea lucruri inutile și nocive? Din ea provin preocupările pline de griji, tulburările, suferințele, teama, bucuriile nebune, discordiile, scandalurile, războaiele, trădările, dușmăniile, înșelăciunea, lingușirea, furturile, răpirile, mândria, ambiția, invidia, crimele, cruditatea, fărădelegea, nedreptatea, luxuria, nerușinarea, destrăbălarea, adulterul, violențele de tot felul, nerușinarea… și oricare alt tip de răutate, care nu-mi vine acum în minte, dar care nu dispare din viața omului în timp. Ca să fim corecți, ele sunt din vina oamenilor răi, dar provin din acea rădăcină a erorii și a iubirii pervertite, în care se nasc fiii lui Adam[38].

Pe de altă parte, *amor Dei*, umilința, care se realizează prin sacrificiul de sine, se răsfrânge și asupra celorlalți. Pentru omul spiritualizat prin adeziunea sa la structura ordonată a binelui suprem, purtat în iubire până la capacitatea sa cea mai înaltă, până la Dumnezeu, *celălalt* nu mai reprezintă un *suspect*, un pericol, ci devine el însuși un egal în valoare și în demnitate.

Unitatea nu mai este cucerită, ci dăruită; omul nu se mai ridică prin sine către *Unul*, ci, invocându-l cu umilință, este primit împreună cu frații săi în Unul, în unitatea originară. Diversitatea conflictuală este anulată, plinătatea ontologică și existențială nu se realizează prin subjugarea celorlalți, ci prin a fi împreună, făcând loc celuilalt în sine se crește și se devine capabili de Dumnezeu.

Cucerirea bunătății nu se diminuează dacă se adaugă și rămâne și un altul, mai mult, bunătatea este o cucerire pe care caritatea personală a tuturor o atinge printr-o extindere egală cu participarea. Nu va atinge bunătatea acela care vrea să rămână singur, ci, dimpotrivă, o va atinge în măsura în care va fi alături de ceilalți[39].

2.3. Dimensiunea istorică: statul, „civitas hominis”, „civitas Dei”

Dimensiunea politică a naturii umane, analizată până acum în structura celor trei principii fundamentale – ființa, iubirea și rațiunea –, de la nivelul ontologic la cel existențial, poate fi acum analizată și într-un ultim nivel, acela al concretizării ei în instituțiile pe care le produce istoria.

Din ceea ce omul este și din ceea ce devine se poate înțelege mai bine ceea ce el realizează. Structura ontologică se exprimă în manifestarea sa existențială și devine vizibilă în concretul istoriei. Sfântul Augustin nu este doar un mistic și un fin psiholog, conceptele sale nu rămân la un nivel abstract, ci este și un

[38] *De civ. Dei* 22, 22, 1.

[39] *De civ. Dei* 15, 5.

erudit cunoscător al istoriei, pentru ale cărei instituții apărute de-a lungul timpului se străduiește să dea un sens.

Cele două cetăți analizate până acum în originea lor interioară nu au doar o valoare mistică sau escatologică și, chiar dacă nu se pot identifica și nu se pot închide total în limitele istoriei, sunt vizibile în timp[40].

Pentru a înțelege concret realitatea celor două cetăți, trebuie evitate două extreme: eroarea de a identifica *cetatea lui Dumnezeu* cu Biserica și cetatea oamenilor cu statul, iar pe de altă parte, eroarea de a reduce istoria lor concretă și lupta între păgânism și creștinism doar la nivelul conștiinței personale, fără a recunoaște dimensiunea lor socială și politică[41].

a) *Statul*

Socialitatea devine politică prin lege, prin ierarhia drepturilor și ale obligațiilor. Fiecare nivel al socialității umane este marcat de această dimensiune politică:

> Urmează, așadar, că pacea familiei este legată de pacea civilă, adică armonia ordonată în a asculta și a porunci a familiei este legată de armonia ordonată în a asculta și a porunci a cetățeanului. De aceea, se cuvine ca tatăl familiei să preia din legea statului dispozițiile prin care să controleze propria familie, astfel încât să se armonizeze cu pacea statului[42].

Atât de mult dorita pace, care este rodul ordinii, este realizată prin aceste mecanisme politice, deoarece natura coruptă a omului trebuie să fie disciplinată și instruită pentru a nu cădea în destrămare. Chiar dacă legea, înrădăcinată în conștiință, nu poate condiționa voința interioară, cel puțin poate să mențină prin disciplina impusă ordinea exterioară, împiedicând și pedepsind manifestările voinței celor răi.

Realitatea naturală a statului corespunde realității omului decăzut, în starea paradiziacă statul este împotriva naturii. O ființă rațională în starea ei de perfecțiune nu ar avea nevoie de lege, de interziceri și de disciplină impuse de autoritatea politică. Datorită păcatului rațiunea nu mai poate stăpâni pe deplin nici voința și nici corpul. De aceea, este necesară o nouă ordine naturală.

---

[40] Cf. G. Lettieri, *Il senso della storia*, 115 – 118. Aici autorul critică interpretarea lui R. A. Markus, care pe linia tradiției protestante accentuează dimensiunea subiectivă, interioară, a celor două cetăți augustiniene, în ciuda obiectivării lor istorice în timpul păgânismului și în cel al Bisericii.

[41] G. Lettieri, *Il senso della storia,* 57.

[42] *De civ. Dei* 19, 16.

> Vrea ca ființa rațională, creată după imaginea sa, să fie stăpână doar asupra creaturilor lipsite de rațiune, nu omul asupra omului, ci omul asupra animalelor. De aceea, drepții Vechiului Testament au fost făcuți păstori de turme, și nu regi peste oameni, și prin acest lucru Dumnezeu ne arată care este ordinea creatului și ce a devenit pedeapsa pentru păcat[43].

Privit din acest punct de vedere, statul nu este o realitate diabolică, dar nici nu poate fi considerat o încarnare a sacrului, ci, mai degrabă, statul, ca garanție a păcii pământești și a bunurilor materiale, poate fi considerat

> ca o realitate naturală premorală, a cărui funcțiune se exercită în sfera exigențelor temporale ale omului, de care are grijă pentru a-i asigura o existență sigură și ordonată. În ordinea politică individul găsește, așadar, siguranța exterioară, care rămâne totuși provizorie și precară, însă legea statului nu este și o garanție a moralității, care depinde doar de libera sa alegere[44].

b) Uti et frui

Statul nu numai că nu este un rău, ci este un bine, un bun necesar întrucât răspunde acestei exigențe fundamentale a naturii umane: aceea de a asigura pacea socială, ordinea fără de care omul s-ar pierde.

Oricum, pacea autentică pe care omul o dorește, „singura pace a creaturii raționale, trebuie recunoscută doar aceea care vine din unirea cu Dumnezeu și în Dumnezeu”, care nu poate fi obținută în condiția pământească, ci doar în plinătatea vieții, în eternitate. Dorința acestei păci îl face pe om *peregrin* pe acest pământ către cetatea cerească.

Și totuși, acest lucru nu înseamnă că lumea, cu instituțiile ei, trebuie disprețuită sau dată pierzaniei. În ordinea recomandată de sfântul Augustin, atitudinea omului nu trebuie să fie aceea de abandon total al dimensiunilor inferioare pentru a le atinge pe cele superioare, ci trebuie să aibă o dublă atitudine: *uti* și *frui*; de a se bucura și de a se folosi. Dublă este natura actelor umane: se bucură de ceea ce este considerat scop și se folosește de ceea ce este doar un mijloc[45].

Folosirea binelui necesar pentru pace, a statului care o menține, este comună tuturor oamenilor, diferă însă scopul pentru care acest mijloc este folosit: în timp ce pentru *amor sui* cetatea pământească și pacea ei sunt un scop în

---

[43] *De civ. Dei* 19, 5.

[44] S. Cotta, *La città politica di S. Agostino*, 133.

[45] «Godere infatti di una cosa è aderire ad essa con amore, mossi dalla cosa stessa. Viceversa il servirsi di una cosa è riferire ciò che si usa al conseguimento di ciò che si ama, supposto che lo si debba amare. Per cui, un uso illecito è da chiamarsi abuso o uso abusivo» (*De doct. Christ.* 1, 4, 4).

sine, iar statul care o realizează capătă o valoare absolută, pentru *amor Dei*, această pace este un scop relativ, de care trebuie să se folosească, dar nu să se mulțumească doar în el.

Pentru sfântul Augustin, *zoon politikon* nu reprezintă ca pentru greci plinătatea umană, ci, dimpotrivă, este expresia condiției sale degradate, exigența continuei sale disciplinări. Statul și politica nu-i pot da omului plinătatea fericirii pe care natura sa o cere. Însă în dinamismul care-l îndreaptă către împlinirea escatologică poate realiza deja, purificat fiind de iubirea lui Dumnezeu, ceea ce politica încearcă să corecteze în natura umană cu ajutorul legilor.

c) *Cetatea pământească*

Cetatea pământească este cetatea „oamenilor care vor să trăiască în pace în trup”, în timp ce cetatea cerească „este cetatea oamenilor care vor să trăiască în pace în spirit”[46].

A trăi în trup, în carne, trebuie înțeles, în conformitate cu teologia sfântului Paul, nu în semnificația obișnuită de viață materială sau senzuală, ci în acea dimensiune mai amplă de „viață umană”, în integritatea sa de suflet și trup, dar închisă doar în imanență, într-un orizont de aspirații și de interese temporale și pământești. Această închidere într-un umanism radical imanent îl face pe sfântul Augustin să declare această cetate *civitas terrena* sau *diaboli*, deoarece omul se face asemenea diavolului atunci când trăiește după sine[47].

Răsturnând dreapta ordine a ființei, omul în mândrie se absolutizează pe sine, divinizându-se. Însă această atitudine este doar o iluzie. Imitarea perversă a unicului și adevăratului Dumnezeu se transformă în mizeria alienării:

> Neliniștiți pentru propria putere, ca și cum ar fi un bine pentru ei înșiși, au decăzut de la binele suprem la bunurile particulare, și înlocuind prin ostentația orgoliului eternitatea însăși, prin înșelăciunea minciunii adevărul cel mai sigur, prin plăcerea discordiei unitatea carității, au devenit mândri, mincinoși și purtători de mânie[48].

Căutând propria fericire în unitatea socială, făcând din politică scopul ultim, iubindu-se pe sine, omul consacră ca obiect al iubirii sale propria finitudine. Creat în timp și cu timpul, pentru om, moartea, eroarea și suferința sunt limitele de netrecut fără deschiderea către eternitate. Doar transcendența,

[46] *De civ. Dei* 14, 1.
[47] *De civ. Dei* 14, 4.
[48] *De civ. Dei* 12, 1, 2.

deschiderea umilă către prezența personală a lui Dumnezeu, îl salvează pe om de neliniștea căutării propriei împliniri.

În timp ce păgânismul, și mai mult ateismul, dizolvă subiectul, individul, fiecare persoană, în obiectivitatea eternă și indiferentă a unei abstracțiuni (Unul plotinian, eterna reîntoarcere, statul ca scop în sine, ideologiile), credința creștină crede în promisiunile unui Dumnezeu personal. Dumnezeul creștinilor nu se interesează nici de umanitate, nici de istorie, ci se interesează de omul în umanitate, de fiecare în istorie. Fiecare individ este o creatură spirituală a lui Dumnezeu, făcut după propria imagine, care este, cunoaște, iubește, dorește și alege; această creatură are deci o demnitate incomparabilă cu idolii absurzi ai umanității, abstracții imaginare, care îi devorează pe creatorii lor.

d) Cetatea lui Dumnezeu peregrină

Cetatea lui Dumnezeu, în schimb, este societatea acelora care, după ce l-au ales cu umilință pe Dumnezeu ca scop al vieții încă de pe pământ, l-au ajuns pe deplin în fericirea eternă.

Dar acest lucru nu înseamnă o pierdere de sine sau uitarea de lume, nu înseamnă anihilarea dimensiunilor inferioare ale ordinii creaturilor, inclusiv a statului, ci înseamnă o continuă aspirație către cele de sus. Atâta vreme cât atracția (*pondus*) iubirii se îndreaptă către Dumnezeu, garanția adevăratei fericiri, viața oamenilor este pătrunsă de caritatea care transformă ordinea rătăcită din cauza întunecării rațiunii în *ordinea iubirii* (*ordo amoris*), adică ordinea iluminată și susținută de credința și de harul divin. Iubirea nu suprimă rigiditatea legii, ci o completează și o implementează, transformându-se astfel într-un fel de ferment al societății creștine, a cărei coeziune spirituală are o valoare superioară simplei ascultări a poruncii[49].

Iubirea ordonată, fiind dorința către transcendență, către împlinirea eternității, nu mai este supusă fluctuațiilor pasiunilor și are capacitatea să fixeze rațiunea pe structura dreaptă a ordinii divine.

Adevărul condiției umane, scopul său orientat în ordinea cetății divine, este proiectat către o realizare transcendentă, dincolo de timp și de istorie, și totuși, este un proiect ce se trăiește în timp ca „un petic de cer pe pământ"[50], reprezintă un principiu de orientare, de ordine și de evaluare, fundamentat într-un optimism profund. *Civitas Dei* nu este o utopie, ci este, mai degrabă,

[49] R. Bodei, *Ordo amoris*, 11.

[50] G. Cunico, *Bloch e Moltmann. Utopia e speranza,* 160.

manifestarea unei transcendențe intim prezente, gata să transforme prezentul imediat.

Împlinirea totală a *Cetății lui Dumnezeu* rămâne pentru sfântul Augustin o realitate escatologică. Misiunea sa nu este aceea de a realiza aici, pe pământ, ceea ce doar în eternitate poate primi, dar nici nu este o simplă așteptare. Această cetate este peregrină, este în călătorie și împărtășește cu toți oamenii condiția muritoare. Misiunea sa este aceea de a face mai dreaptă, mai apropiată de adevăr ordinea naturală în lumina ordinii pe care o contemplă în Dumnezeu.

> Așadar, și cetatea cerească în acest exil se bucură de pacea pământească, ocrotește și dorește, în măsura în care nu lezează sentimentul religios, acordul dintre oameni în ceea ce privește bunurile legate de bunul mers al acestei lumi și subordonează pacea pământească celei crești. Doar în ea este adevărata pace, deoarece singura pace pentru creatura rațională trebuie să fie unitatea armonioasă și perfect ordonată, avându-l pe Dumnezeu scopul suprem și avându-ne unii pe alții în el[51].

Eliberat de angoasa finitudinii, transformând neliniștea în dorință, trecând de la disperare la speranță, creștinul, omul care are „sentimentul religiei", al deschiderii către transcendență, reușește, în sfârșit, să privească senin spre sine și spre lume, pentru a o proteja de rătăcirea și distrugerea acelora care se privesc doar pe ei înșiși.

3. Interpretarea istoriei

Sfântul Augustin distinge șase etape ale evoluției omului și, la fel, șase sunt etapele evoluției istoriei umane, pe care o aseamănă celor șase zile ale creației: a șasea epocă este aceea care îi urmează lui Cristos, iar a șaptea va fi epoca eternității, simbolizată de cea de-a șaptea zi în care Dumnezeu s-a odihnit, iar cetatea lui Dumnezeu se va odihni în el. A șaptea zi *nos ipsi erimus*[52].

El relatează istoria acestor epoci în lumina principiului fundamental al celor două cetăți. „Timpul în întregime sau, mai bine zis, seria de epoci în care indivizii se succed dispărând prin moarte și adăugându-se prin naștere reprezintă evoluția istorică a celor două cetăți despre care vorbim"[53].

Protagonistă în această împletire mistică este cetatea lui Dumnezeu, care se maturizează de-a lungul timpului asemenea maturizării umane. De la Adam până la potop este perioada copilăriei, de la fiii lui Noe până la Abraham trăiește

---

[51] *De civ. Dei* 19, 7.
[52] *De civ. Dei* 22, 30, 5.
[53] *De civ. Dei* 15, 1.

adolescența; tinerețea sosește o dată cu timpul lui David și maturitatea o dată cu creștinismul. Istoria, adevărata istorie, este istoria mântuirii, în care cetatea lui Dumnezeu se prefigurează în imagini, *archetipos*, pe fundalul evoluției cetății pământești.

> Distinctă între celelalte popoare, trebuia să fie prefigurate și prevestite toate acele evenimente care, prin inspirația Duhului Sfânt, priveau viitorul acestei cetăți, a cărei domnii va fi veșnică, și a fondatorului său, Isus Cristos. Însă nu trebuia trecută sub tăcere cealaltă societate umană, pe care o numim cetatea pământească, cu dorința ca în comparație cu ea să strălucească și mai mult cetatea lui Dumnezeu[54].

Confruntarea istorică între cele două cetăți nu este însă de natură ontologică. Perspectiva augustiniană nu este maniheistă, ca o luptă între două principii: binele și răul. Istoria reprezintă evoluția omului în timp, care rămâne darul lui Dumnezeu pentru toți oamenii.

Omul, marcat de neliniște și de dorința de a vindeca umanitatea rănită de păcat, pășește în istorie căutând absolutul condiției sale, unitatea primordială. Doar din acest moment se despart cele două cetăți între aceia care se închid în imanență, glorificând în mândrie propria existență, și aceia care primesc cu umilință gloria lui Dumnezeu, prin credință.

Există o singură dorință și un singur Dumnezeu care-l cheamă pe om către sine și sunt două moduri de a trăi această condiție ontologică. În acest sens, *civitas Dei* nu este *nimic* în raport cu pozitivitatea *cetății lui Dumnezeu*, ci vorbește și ea, chiar dacă în manieră răsturnată, de prezența și de căutarea lui Dumnezeu.

Pentru sfântul Augustin, acest parcurs dublu al umanității ajunge la expresia maximă în structurile temporale ale epocii sale. Pe de o parte, Imperiul Roman, cea mai grandioasă încercare a omului de a realiza gloria sa în timp și dramatica sa cădere ca mărturie a vanității pretențiilor sale; pe de altă parte, Biserica, comunitatea acelora care-l primesc pe Cristos ca unic mediator, capabil să-i dea omului gloria lui Dumnezeu.

a) Biserica între „civitas Dei" și „civitas terrena"

Prin întruparea lui Cristos, cetatea lui Dumnezeu, prefigurată în diferitele personaje ale Vechiului Testament – patriarhii, regii, profeții și oamenii sfinți care au trăit așteptând promisiunile mesianice –, dobândește realitate istorică. Eliberarea din lanțurile păcatului nu este doar o realitate interioară, ascunsă în

---

[54] *De civ. Dei* 15, 8, 1.

interioritatea conștiinței, ci este, înainte de toate, un proces de mântuire istoric, universal și obiectiv, vizibil în extraordinara răspândire a Bisericii și, mai ales, în schimbarea cultelor păgâne cu singurul, adevăratul și mântuitorul cult al creștinilor.

> Cristos, care prin doctrina sa mântuitoare interzice adorarea zeilor falși și mincinoși și denunță cu autoritate divină periculoasele criminale pasiuni umane, treptat își salvează familia proprie și o sustrage lumii care se ruinează în vicii. Prin ea va fonda o cetate eternă cu adevărat glorioasă, nu datorită strălucirii înșelătoare a orgoliului, ci prin judecata adevărată[55].

Dacă în timpul păgânismului nu era posibilă separarea, în conceptul de *civitas terrena*, manifestarea istorică a realității păcătoase a cetății diavolului, acum, în timpul creștin al *civitas Dei peregrina*, se poate distinge cetatea pământească, realitatea vizibilă care continuă să-i adune împreună pe cei răi, de istorica, pământeasca și vizibila *civitas terrena*, statul, entitate politică necesară pentru conservarea existenței.

> Ideea de *civitas terrena* pierde din sensul ei radical. Aceasta se datorează faptului că atât statul din Vechiul Testament, cât și statul creștin sunt considerate *civitas terrena*, dar nu mai pot fi considerate *civitas diaboli*. De aici și schimbarea de perspectivă a conceptului de *civitas terrena*, care va duce în timp la o concepție pozitivă a Statului[56].

Pentru sfântul Augustin, timpul răscumpărării rămâne tot timp, semn al condiției de creatură a omului, în care rămân durerea și moartea ca pedeapsă pentru păcate. Mântuirea sa finală se va realiza doar în eternitate. Mântuirea este, așadar, această capacitate de a citi și de a accepta prin credință situația actuală, îndreptând privirea către realitățile viitoare, nu într-o simplă așteptare, ci în călătorie, în *peregrinatio*, care dă istoriei umane un dinamism nou. *Cetatea lui Dumnezeu* trăiește în credința care întărește capacitatea de cunoaștere a omului fără a atenta la libertatea sa.

Fiind credința elementul distinctiv, un act de natură interioară, separația între cele două cetăți trece prin conștiința omului. Identitatea fiecărei *cetăți* se găsește în raportul pe care fiecare îl stabilește cu transcendența. Chiar dacă se vorbește despre două tipuri de societate umană, criteriul lor ultim de diferențiere este metaistoric.

---

[55] *De civ. Dei* 2, 18, 3.

[56] J. Razinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, 324.

> Amintește-ți că și printre dușmani se ascund viitorii noștri concetățeni. Să nu crezi că este fără rost ca înainte de a ajunge la ei ca tovarăși trebuie să-i suporți ca adversari. La fel, sunt între ei chiar și dintre aceia pe care *cetatea lui Dumnezeu* îi primește în mijlocul ei cât timp este peregrină pe acest pământ, deoarece participă la aceleași sacramente, dar care nu vor fi cu ea în eternitatea fericită a sfinților. Printre ei unii sunt cunoscuți, alții sunt ascunși. Și aceștia nu au nici un scrupul în a murmura împreună cu noi împotriva dușmanilor lui Dumnezeu, al cărui sacrament îl au în fața ochilor, pentru ca, după, să umple cu ei teatrele, iar apoi cu noi Bisericile. Dar trebuie să ne preocupăm mai puțin de atacurile lor, chiar dacă se comportă astfel, dacă printre ei dușmanii noștri cei mai aprigi se ascund prieteni care încă nu se cunosc pe ei înșiși. Într-adevăr, cele două cetăți sunt în această scurgere a timpului amestecate între ele, până când nu vor fi separate de ultima judecată[57].

Conceptul de *permixtio*, de amestec între cele două cetăți, se referă la aceia care se află în Biserică. Cei care rămân în afară aleg să rămână în *mundus damnatus*, extern Bisericii și ostil acesteia. Ei pot fi considerați mântuiți și deci se poate vorbi despre *permixtio* și în afara Bisericii, doar ipotizând viitoarea lor participare autentică în Biserică.

Biserica în structura sa obiectivă este semnul vizibil al noii *cetăți a lui Dumnezeu*, chiar dacă nu se identifică în mod deplin cu ea din cauza acelora care aderă la ea doar formal, inima rămânându-le legată de cele pământești. Alegerea interioară a credinței în Cristos nu este suficientă pentru mântuire. Este necesară și participarea socială la *caritas* și la *unitas* catolice, este necesară acceptarea cu umilință a unirii în corpul mistic al lui Cristos și în Duhul său.

În același timp însă, „apartenența la Biserică este o condiție necesară, dar nu suficientă, pentru a fi cetățeni ai cetății cerești”[58]. Este necesară credința autentică, acea orientare interioară care se supune cu umilință adevărului divin, și este înălțată prin har în iubirea Adevărului suprem. „*Civitas Dei peregrina* devine astfel imaginea istorică și eclezială a inteligenței convertirii și, în același timp, a convertirii inteligenței”[59].

Conceptul augustinian de Biserică nu se reduce doar la obiectivitatea sacramentală, așa cum va tinde să facă Biserica Evului Mediu, nici la exaltarea donatistă a unei comunități de sfinți puritane, deja realizată în timp datorită separării ei de lume.

---

[57] *De civ. Dei* 1, 35.

[58] L. Alici, *Fede e storia nel* De civitate Dei*: La «civitas Dei peregrina»*, 339.

[59] L. Alici, *Fede e storia nel* De civitate Dei*: La «civitas Dei peregrina»*, 339.

„Putem spune că secretul escatologiei augustiniene stă în complexitatea raportului dintre *subiectivitate* (credința interioară, umila mărturisire a propriilor limite și păcate) și *obiectivitate* (disciplina iubirii, caritatea, darul unității lui Dumnezeu prin comuniunea sacramentală); adevăratul creștin este acela care interiorizează darul obiectiv”[60].

b) Raportul între Biserică și stat

Inaugurarea cetății lui Dumnezeu pe pământ dobândește forma vizibilă și imperfectă în biserică, însă nu înseamnă că își asumă și o valoare politică. Misiunea Bisericii nu privește binele politicii, un bine particular oarecare al omului. Puterea sa nu este legea, ci harul și cuvântul. Misiunea Bisericii este aceea de a vindeca, de a răscumpăra, nu politica, ci însăși socialitatea omului, acea realitate ontologică umană pe care sfântul Augustin își construiește viziunea politică.

Sfântul Augustin nu gândește o politică teocratică, la un stat orânduit de legea divină, ci se preocupă pentru o socialitate teocratică, pe acea dimensiune profund teistă, trinitară, a omului, ca ființă creată de Dumnezeu și dependentă intim și radical de Principiul său. Nici o formă politică nu poate pretinde să traducă în sine această societate teocratică ce se afirmă fără ajutorul vreunei structuri politice[61].

Se poate vorbi despre teocrație la sfântul Augustin? Da, dar nu ca o structură istorică, instituțională, ci ca suveranitate a omului asupra statului în virtutea absolutei sale relații cu Dumnezeu.

> Această cetate cerească, în timp ce călătorește pe pământ, primește cetățeni dintre toate popoarele și devine o societate în mișcare din toate limbile pământului. De fapt, nu ia în considerare ceea ce este diferit în obiceiuri, legi sau instituții, prin care se obține și se menține pacea pământească, nu invalidează și nu anulează nici o parte din ele, ba, dimpotrivă, le păstrează și le respectă pe fiecare, și, deși diferite de la o țară la alta, sunt toate îndreptate către pacea pământească, doar dacă nu interzice religia creștină, în care se învață că trebuie adorat un singur și adevărat Dumnezeu. Deci și cetatea cerească în acest exil al ei profită de pacea pământească, păstrează și dorește, în măsura în care îi permite sentimentul religios, acordul intereselor umane în vederea bunurilor legate de natura oamenilor supusă devenirii dar subordonează pacea pământească celei cerești[62].

---

[60] Cf. G. Lettieri, *Il senso della storia*, 188.
[61] M. A. Raschini, *La problematica politica nel «De civitate Dei»*, 18.
[62] *De civ. Dei* 19, 17.

Creştinul îşi trăieşte socialitatea nu doar protejat sau obligat de lege, ci în virtutea iubirii pentru dreptatea divină, pe care o contemplă prin credinţă. Acest lucru nu înseamnă că este indiferent faţă de politică, dimpotrivă. Creştinul poate fi politic indiferent, în sensul că se ridică deasupra fracţiunilor politice şi a luptei pentru putere, dar nu poate fi indiferent în realizarea acelei *ordo* a dreptăţii divine, a păcii cereşti, care implică Universul, fiind incluse umanitatea şi statul.

În Scrisoarea 138, sfântul Augustin respinge acuzaţia păgânilor, adusă de Marcelin, conform căreia creştinismul ar fi dăunător pentru integritatea statului:

> Iar cei care afirmă că doctrina lui Cristos este împotriva statului să ne dea o asemenea armată ca aceia care are soldaţi credincioşi lui Cristos, să ne dea asemenea conducători, soţi, părinţi, fii, stăpâni, slugi, regi, judecători, contribuitori şi strângători de taxe ca aceia pe care îi învaţă să fie doctrina creştină, şi apoi să îndrăznească să o numească duşman al statului şi, mai degrabă, să aibă curajul să mărturisească faptul că, dacă ar fi respectată, ar fi putere mântuitoare şi pentru stat[63].

Pentru sfântul Augustin este mereu posibil şi este o datorie progresul statului, acţionând cu eroică dăruire pentru a insera în raporturile civile şi politice, în legi şi în instituţii acele valori pe care le contemplă şi le iubeşte prin credinţă: dreptatea, adevărul, fraternitatea, dar în acelaşi timp este la fel de adevărat că cetatea politică rămâne o realitate limitată în sfera pământească, ce nu poate satisface toate aspiraţiile inimii omului.

> Şi dacă regii tuturor popoarelor, magistraţii şi judecătorii pământului, femeile şi bărbaţii, tinerii şi bătrânii şi până şi vameşii şi soldaţii, cărora se adresa Ioan Botezătorul, s-ar preocupa cu toţii să asculte poruncile sale de o justă şi onestă moralitate, statul s-ar înfrumuseţa tot mai mult în clipa prezentă şi ar urca spre înălţimile vieţii eterne pentru a trăi într-o perfectă fericire. Dar pentru că unul ascultă, altul dispreţuieşte şi cei mai mulţi sunt, mai degrabă, iubitori ai viciilor care-i atrag spre rău decât ai asprei virtuţi, slujitorilor lui Cristos, fie ei regi, magistraţi sau judecători, fie ei soldaţi sau locuitori ai provinciilor, fie ei bogaţi sau săraci, liberi sau sclavi, bărbaţi sau femei, li se porunceşte să suporte chiar şi un stat corupt din punct de vedere moral, iar dacă este necesar, chiar şi unul nedrept, şi să-şi pregătească cu această jertfă un loc deosebit în comuniunea cu adevărat sfântă şi măreaţă a îngerilor, în statul ceresc, a cărui lege este voinţa lui Dumnezeu[64].

Nici în *De civitate Dei* şi nici în celelalte scrieri în care tratează acelaşi argument, mai ales în scrisorile sale, sfântul Augustin nu a recomandat adoptarea vreunei determinate forme de guvern civil. Singura condiţie cerută este ca

[63] *Ep* 138, 2, 15.
[64] *De civ. Dei* 2, 19.

acesta să fie preocupat pentru pace și să nu împiedice spiritul religios. Mai mult, puterea politică, eliberată de viciul diabolic al orgoliului și al mândriei, ar putea să se lase susținută de benefica influență a religiei și a moralei creștine.

Iar creștinii sunt chemați să se roage pentru aceia care au puterea politică, pentru a putea garanta, cel puțin, acea realitate pe care cei buni și cei răi o împărtășesc pe acest pământ: pacea temporală.

> Ne interesează și pe noi ca între timp, în această viață, în timp ce cele două cetăți sunt încă amestecate, să ne folosim și noi de pacea Babilonului. De ea poporul lui Dumnezeu se eliberează prin credință pentru a se porni la drum către patria sa. Pentru aceasta, și Apostolul îndeamnă Biserica să se roage pentru conducători și demnitari adăugând cuvintele: Pentru a avea o viață senină și liniștită în pietate și caritate[65].

Concluzii

Constituit în dimensiunea sa ontologică ca imagine a Sfintei Treimi, în raportul dintre ființă, rațiune și iubire, omul trăiește această structură intimă a naturii sale în socialitate, raționalitate și dorința existenței sale imediate și o realizează în forme concrete, spirituale și instituționale în timp.

Cetatea, relația socială, organizarea și scopul ei reprezentau deja în tradiția antică a lui Platon și a lui Aristotel expresia maximă a naturii umane, punctul final al antropologiei și al eticii. Sfântul Augustin, cunoscător și martor al falimentului oricărei structuri politice care a existat până la el, mai ales, al căderii Imperiului Roman, privește cu deziluzie orice încercare umană de a-și construi singură istoria.

Sfântul Augustin este dezamăgit, dar nu pesimist. Nu neagă sensul istoriei umane și pe cel al naturii sale, însă îl proiectează în dimensiunea lor transcendentă, care este cea adevărată. Experimentând în el însuși nevoia de credință pentru a depăși aporiile rațiunii și ale fragilității propriei naturi, proclamă prin viața și prin operele sale destinul superior pe care toți oamenii, și mai ales aceia care au îmbrățișat credința, ar trebui să-l urmeze.

Doar prin speranța care se naște din credință omul poate urma dorința sa de fericire autentică, nu negând calea sa pe pământ, ci transformând-o într-un pelerinaj – *peregrinatio*. Existența nu este doar un loc de așteptare, ci o intensă pregătire pentru împlinirea acelei condiții interioare pe care omul o contemplă prin credință.

Astfel că structurile umane nu sunt nici disprețuite și cu atât mai puțin nu sunt negate, dar sunt răscumpărate în măsura în care speranța oamenilor nu

---

[65] *De civ. Dei* 19, 26.

absolutizează propriile aspirații, ci se deschide către Dumnezeu, singurul care poate răspunde exigențelor sale. Omul nu trebuie să se blocheze orgolios în sine, în ceea ce este capabil să producă, ci trebuie să se folosească de toate bunurile sale, inclusiv de politică, pentru a ajunge la scopul final.

Politica este salvată de la decădere prin har și prin credință, dar politica în sine nu este un instrument al mântuirii. Împlinit în Dumnezeu, omul nu va fi tentat să absolutizeze politica pentru a se simți împlinit. Doar așa politica își va găsi scopul autentic, acela de a păstra și a gestiona pacea și conviețuirea socială, și o va face tot mai bine în măsura în care va căuta să imprime în ordinea pământească ordinea dumnezeiască pe care o contemplă în credința membrilor săi.

Privind din acest punct de vedere situația politică și socială din țara noastră, cred că avem nevoie de o redescoperire a responsabilității personale a fiecărui membru al societății pentru binele propriu și al celorlalți.

Suntem încă victime ale concepției comuniste a statului, ale acelei încercări eșuate de a închide toate aspirațiile naturii umane în cercul prea strâmt al timpului și al istoriei. Omul trăiește experiența acelei neliniști și nemulțumiri profunde și așteaptă ca statul și politica să-i rezolve toate problemele, pentru că așa promitea să facă comunismul.

Am ajuns să așteptăm prea mult de la politică și să ne angajăm personal prea puțin. Cei care ajung la putere o instrumentalizează în interese proprii, generând o corupție înspăimântătoare, iar cei care rămân pe dinafară se pierd într-o atitudine critică și distructivă, cerând și așteptând mai mult decât ar fi posibil. Politica a devenit un scop în sine care îl distruge pe omul politic și care dezamăgește, lăsându-l indiferent pe cetățeanul care așteaptă prea mult de la politică.

Într-o situație asemănătoare, chiar dacă la distanță de atâtea secole, sfântul Augustin a oferit o perspectivă capabilă să transforme conștiințe și instituții, proiectându-le către o ordine mai înaltă, aceea a iubirii. Dorința profundă a ordinii dreptății și a libertății în viața politică și socială este rezultatul ordinii voite de iubirea lui Dumnezeu și corespunde acelei aspirații profunde a speranței care se sălășluiește indestructibil în noi.

Chemarea către dimensiunea transcendentă a adevărului condiției umane necesită învățarea unei „noi modestii”[66], care nu înseamnă renunțare în fața deziluziilor și a problemelor vieții politice, ci o mai mare și graduală dorință de a înțelege realitatea în lumina unui sens superior.

---

[66] R. Bodei, *Ordo amoris*, 44.

CONTRIBUȚIA EPISCOPULUI DOMINIC JAQUET (1895-1903) LA DEZVOLTAREA CULTURII ÎN DIECEZA DE IAȘI

Pr. dr. Fabian Doboș,
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iași

1. Introducere

Printre cei mai de seamă franciscani care au slujit pe teritoriul Moldovei se numără, fără îndoială, și cel de-al doilea episcop de Iași, franciscanul elvețian Dominic Jaquet (născut în 1843 la Grolley – decedat în 1931 la Fribourg). Viața și activitatea acestuia au rămas pentru mult timp necunoscute din cauza faptului că arhivele de stat, precum și cele bisericești din România păstrează foarte puține documente privitoare la persoana sa. Curiozitatea istorică, dar și posibilitatea de a cerceta unele documente din arhivele Vaticanului m-au determinat să-mi îndrept atenția către acest personaj, atât de important pentru istoria noastră locală și totuși atât de neglijat de cercetarea istorică.

În timpul stagiului la Roma (2005-2008), consacrat studiului catolicilor din Moldova în perioada păstoririi episcopului Jaquet, am avut ocazia să descopăr anumite documente care conțin numeroase aspecte din activitatea pastorală pe care prelatul a desfășurat-o la Iași. Deseori inițiativele pastorale pe care el le propunea nu erau pe placul colaboratorilor săi și nici al superiorilor de la Roma. Acest lucru m-a determinat să mă ocup și de istoria formării sale până în momentul numirii la cârma Diecezei de Iași (8 ianuarie 1895).

Mare și plăcută a fost surpriza oferită de arhiva conventului franciscanilor din Fribourg, unde am descoperit un fond ce conține mii de documente privitoare la persoana și activitatea celui de-al doilea episcop de Iași[1]. Documentele consultate acolo m-au determinat în conștiință să-mi continuu pelerinajul istoric. Astfel, pentru a scrie o dare de seamă detaliată despre viața și activitatea acestui prelat, am vizitat casa în care s-a născut (satul Grolley, în apropiere de Fribourg) și am consultat unele arhive de stat și bisericești din Austria (Viena), Elveția (Fribourg), Franța (Lyon), Italia (Roma) și România (Iași, București).

[1] La plecarea sa din Moldova, în 1903, episcopul Jaquet a luat cu sine toate documentele personale și un mare număr de acte oficiale ale Episcopiei de Iași. La solicitarea superiorilor de la Roma, prelatul a trimis Episcopiei de Iași, în anii următori, câteva dintre documentele necesare.

În această aventură științifică am fost susținut și încurajat mereu de episcopul nostru, Petru Gherghel, de preasfințitul Aurel Percă, de profesorul Marek Inglot, decanul Facultății de Istorie a Bisericii din cadrul Universității Pontificale Gregoriana (Roma), de colegii mei de la Departamentul de Cercetare Istorică al Episcopiei de Iași, precum și de membrii comunității franciscane din Fribourg și de profesorul de patristică de la Universitatea din aceeași localitate, Flavio Giuseppe Nuvolone.

2. Biografia episcopului Jaquet

2.1. Înainte de numirea episcopală (8 ianuarie 1895)

2.1.1. Până la sfințirea preoțească (1866)

Cel ce avea să devină episcop de Iași s-a născut pe 13 octombrie 1843 într-o familie catolică din Grolley, localitate din Cantonul Fribourg (Elveția). Petru-Eduard a primit sacramentul Botezului în aceeași zi, în Biserica „Sfântul Ioan Botezătorul" din satul natal.

Petru-Eduard și-a început formarea culturală la Evian și a continuat-o în localitatea Sfântul Maurițiu. În perioada respectivă, parohul de Grolley, Petru Raboud, i-a insuflat tânărului elementele fundamentale ale religiei creștine, orientându-l spre taina preoției. După gimnaziu, Petru-Eduard s-a înscris la Colegiul „Sfântul Mihail" din Fribourg, institut întemeiat de sfântul Petru Canisiu, iezuit, în 1582. Eduard a ieșit în evidență încă din acea perioadă, terminând studiile cu notă maximă.

În timpul studiilor la Colegiul „Sfântul Mihail", Eduard s-a remarcat ca membru al Societății studenților elvețieni (din care făcea parte începând cu anul 1859), ocupând o serie de funcții importante în cadrul acesteia.

În 1862 a intrat la seminarul diecezan din Fribourg, unde, timp de patru ani, a urmat cursurile de formare pentru a deveni preot.

2.1.2. Activitatea diecezană (1866-1882)

Imediat după sfințirea preoțească (22 iulie 1866), Petru-Eduard a fost trimis ca vicar la Parohia La Chaux-de-Fonds (Cantonul Neuchâtel).

Pe 11 octombrie 1867, Petru-Eduard Jaquet a fost desemnat paroh în Cerneux-Pequinot, un sat în care majoritatea locuitorilor erau protestanți. Pe parcursul celor trei ani de păstorire ca paroh, Jaquet a căutat să se apropie nu doar de propria comunitate, ci și de personalitățile timpului. Cel mai important

personaj a fost Carol de Montalembert (1810-1870), care vedea în tânărul preot un aliat, dar și un adept al teoriei liberalismului, pe care o promova în ambientul catolic.

În 1870, Jaquet a devenit profesor la Colegiul „Sfântul Mihail" din Fribourg, unde a reușit să cultive în rândul elevilor săi dragostea pentru cultură și religie, precum și interesul pentru știință.

2.1.3. Fratele franciscan Dominic, între 1882 și 1895

În 1882, Petru-Eduard Jaquet a renunțat la catedra de profesor de la Colegiul „Sf. Mihail" pentru a deveni călugăr franciscan. Comunitatea fraților din Fribourg l-a primit cu mare bucurie în mănăstire, unde, după un an de noviciat, a făcut profesiunea religioasă pe 22 august 1883, devenind *fratele Dominic*.

La puțin timp după profesiunea solemnă, Dominic Jaquet a plecat la Würzburg pentru a-și aprofunda cunoștințele de limbă germană. După doi ani de studii, s-a reîntors la Colegiul „Sfântul Mihail", unde și-a reluat activitatea de profesor. O dată cu trecerea vremii, implicarea sa în comunitatea franciscană s-a evidențiat tot mai mult. Între anii 1889 și 1890 el se ocupa de partea de secretariat, în același timp îndeplinind funcția de asistent provincial. La începutul anului 1889 s-a mutat la Würzburg. Înainte de anul 1889, Dominic Jaquet a ținut numeroase misiuni în mai multe comunități ale diecezei sale, la inițiativele parohilor respectivi. În 1889, după ce a fost numit secretar și asistent provincial, i s-a propus să fie profesor la Universitatea din Fribourg, înființată în același an; aici a predat cursurile de literatură creștină și de limba latină (1889-1895).

În 1890, fratele Dominic Jaquet a fost propus pentru funcția de episcop al Diecezei de Lausanne și Geneva, cu reședința la Fribourg, dar pentru că făcea parte din grupul catolicilor liberali, motiv pentru care multe personalități din Fribourg erau împotriva lui, papa Leon al XIII-lea a refuzat numirea sa în scaunul episcopiei. În 1891, Dominic Jaquet a fost ales gardian al mănăstirii sale, păstrând această funcție până la numirea sa ca episcop de Iași, în 1895.

În decursul anilor în care a predat la Fribourg, „chestiunea socială" a reprezentat pentru Jaquet un mare punct de interes. Tema a fost tratată cu seriozitate de către Sfântul Scaun, care a răspuns preocupărilor lui Dominic Jaquet și ale celorlalți teologi, interesați de această problemă, prin promulgarea primei enciclice sociale (*Rerum novarum* – 15 mai 1891).

2.2. După demisia din scaunul Episcopiei de Iași (30 iulie 1903)

Mons. Jaquet a renunțat la funcția de episcop de Iași în 1903, plecând din Moldova în ultima zi a lunii iulie.

Spre sfârșitul lunii septembrie 1903, mons. Jaquet se afla în mănăstirea franciscanilor din Fribourg. În acest timp el a primit o scrisoare expediată pe 28 septembrie de către președintele Consiliului de Stat, care i-a propus să reia catedra la universitate. Pe 6 octombrie 1903, mons. Jaquet a răspuns pozitiv dorinței președintelui Consiliului de Stat, menționând însă că el nu se consideră vrednic de a ocupa o funcție atât de înaltă. Pe 9 octombrie, Consiliul de Stat l-a numit pe mons. Jaquet profesor de literatură creștină la Universitatea din Fribourg, pentru 10 ani.

A doua perioadă de predare la Universitatea din Fribourg a lui Dominic Jaquet a fost mai scurtă decât prima. La începutul lunii octombrie 1907, episcopul îl înștiința pe directorul Comisiei Instrucțiunii Publice că, în timpul vizitei făcute la Roma în primăvara precedentă, superiorii ordinului i-au propus să predea la Facultatea de Teologie „Sfântul Bonaventura". În ceea ce privește această invitație, mons. Jaquet avea anumite rețineri, dar, la insistențele ministrului general Dominic Reuter, a trebuit să accepte transferul. Prin urmare, el îi cerea directorului să-i accepte demisia, mulțumindu-i pentru bunăvoința pe care i-a arătat-o în toți anii în care a fost profesor la Universitatea din Fribourg.

Începând cu 12 octombrie 1907, mons. Jaquet s-a stabilit în casa franciscanilor, pe strada Sf. Teodor din Roma. Aici a predat istoria Bisericii și greaca biblică în facultatea ordinului până la finalul anului 1924. La Roma, Dominic Jaquet l-a avut ca student pe Maximilian Kolbe, care în acea perioadă urma studiile teologice la Facultatea „Sfântul Bonaventura".

În timpul șederii la Roma, Dominic Jaquet a fost și postulator general al ordinului franciscan pentru cauzele sfinților.

Pe 15 septembrie 1924, Dominic Jaquet îi scria părintelui general al franciscanilor, Alfonso Orlini, mulțumindu-i pentru faptul că îi acceptase demisia de la Catedra de Istorie a Bisericii.

În iunie 1925, mons. Jaquet s-a întors definitiv în Fribourg, în aceeași mănăstire în care făcuse profesiunea religioasă.

Dominic Jaquet a trecut la cele veșnice în dimineața zilei de 3 februarie 1931; al doilea episcop de Iași a murit la 88 de ani, după ce a lucrat ca preot timp de 65 de ani, iar ca episcop 36 de ani; funeraliile au avut loc în biserica mănăstirii franciscanilor din Fribourg, pe 6 februarie, ora 10.00.

Pe lângă cursurile ţinute elevilor de la Colegiul „Sfântul Mihail" din Fribourg, cele predate studenţilor universităţii din acelaşi oraş, precum şi celor de la Facultatea de Teologie „Sfântul Bonaventura" din Roma, Dominic Jaquet a publicat diverse opere care completează activitatea sa ştiinţifico-didactică.

Dintre toate operele sale, cea mai importantă este studiul despre independenţa Papei (*Indipendenza del papa*).

3. Aportul mons. Dominic Jaquet la dezvoltarea culturii în Moldova (Institutul *Cipariu*)

3.1. Fondarea

Abia sosit în Dieceza de Iaşi, mons. Jaquet şi-a dat seama de nivelul scăzut de cultură şi de pregătire religioasă al catolicilor din Moldova. El era convins că numai printr-o formare solidă aceştia puteau să înţeleagă şi să urmeze mai îndeaproape învăţătura Bisericii, mai ales pe aceea a Papei, care dorea nespus de mult unirea religioasă a românilor ortodocşi cu Roma. Noul episcop de Iaşi, voind să îndeplinească această dorinţă a Papei, care devenise şi a sa, a decis să deschidă la Iaşi un „mare colegiu clasic" pentru băieţi, asemănător acelora pentru fete inaugurate la Iaşi şi Galaţi de către surorile *Notre Dame de Sion*, ce aveau ca scop educarea fetelor.

Pentru a fonda această şcoală, mons. Jaquet avea nevoie de permisiunea superiorilor de la Roma, dar şi de o autorizaţie din partea guvernului român. În plus, trebuia să găsească o congregaţie religioasă care să preia conducerea noului institut. În acest sens, pe 5 mai 1895, el a trimis Congregaţiei *De Propaganda Fide* un raport foarte vast, în care prezenta proiectul noului institut. Împreună cu acest document, episcopul a trimis şi o copie a unei scrisori pe care o expediase pe 21 aprilie, în acelaşi an, ministrului general al iezuiţilor, părintelui Alois Martin. După ce a prezentat situaţia catolicismului din Moldova, mons. Jaquet a adăugat că „tinerii care vor fi educaţi aici vor ajunge apoi în clasele înalte, în parlament, şi deci vor atrage simpatia ortodocşilor. (...). Numai în acest fel se poate ajunge la unirea Bisericilor"[2].

Un alt motiv al fondării acestui colegiu era acela de a oferi fetelor formate în şcolile surorilor *Notre Dame de Sion* posibilitatea de a se mărita cu tineri catolici cu o educaţie culturală şi religioasă aleasă. Până în acel moment, tinerele formate de surori trebuia să se căsătorească, în general, cu băieţi ortodocşi, existând pericolul de a neglija sau de a uita complet lucrurile învăţate în

[2] ACEP, fond *NS*, rubr. 109/1895, vol. 69, f. 774v.

școală. În scrisoarea adresată ministrului general al iezuiților, după ce a lăudat activitatea profesorilor de la seminarul din Iași, episcopul cerea cu insistență doi preoți care să predea în colegiul ce urma a fi inaugurat. El dorea ca aceștia să fie francezi, deoarece limba română este asemănătoare cu franceza, iar lumea din înalta societate vorbea această limbă. De asemenea, el cerea ca acești iezuiții să aibă o diplomă de studii obținută în Franța, pentru că un astfel de document era foarte bine văzut în mediul intelectual din România. Deși prefectul congregației amintite l-a invitat pe episcop să-și pună în practică proiectul, iezuiții au refuzat să accepte o asemenea responsabilitate, în ciuda insistențelor ulterioare exprimate de mons. Jaquet, motivând că nu aveau preoți disponibili care să fi îndeplinit condițiile respective.

Pe 10 mai 1895, episcopul de Iași i-a trimis o scrisoare secretarului de stat, cardinalului Marian Rampolla, înștiințându-l că, după ce a studiat în profunzime problema unirii Bisericilor, singurul mijloc prin care se putea împlini această lucrare era fondarea unui colegiu clasic la Iași, considerată, în opinia sa, „o metodă lentă, dar sigură". În aceeași scrisoare, mons. Jaquet îl informa pe secretarul de stat că îi ceruse ministrului general al iezuiților câțiva preoți pentru a-i numi în conducerea școlii; în fața statului, pentru a evita eventualele neplăceri, el însuși urma să-și asume întreaga responsabilitate. Episcopul îi cerea cardinalului să-i explice Papei că acest colegiu „îmi stă la inimă" și să obțină binecuvântarea acestuia[3]. Pe 29 mai 1895, secretarul de stat îi răspunse că Papa era de acord cu proiectul înființării colegiului ca mijloc al împlinirii actului de unire a celor două Biserici. În plus, Papa însuși s-ar fi angajat să-i transmită ministrului general dorința lui Dominic Jaquet de a avea la conducerea școlii câțiva iezuiți.

După ce a primit binecuvântarea Papei, mons. Jaquet i-a scris ministrului Cultelor și Instrucțiunii Publice, Take Ionescu, solicitându-i eliberarea autorizației de fondare a instituției școlare. În scrisoare el susținea că viitorul institut va avea sediul în casa doctorului Ciurea, care se afla pe strada Golia. În acea vreme acolo exista o școală comercială de stat. Tocmai de aceea, episcopul spera ca spațiul să îndeplinească normele de igienă impuse de lege. În finalul scrisorii, el îl ruga pe ministrul Ionescu să-l informeze despre existența altor formalități ce ar fi trebuit îndeplinite pentru finalizarea proiectului. Pe 31 iulie 1895, ministrul Take Ionescu îi acorda episcopului Jaquet autorizația de inaugurare a școlii.

---

[3] ASV, fond *S. di st., 1900,* rubr. 12, dosar 13, f. 110-111.

Având binecuvântarea Papei, precum și autorizația guvernului de a fonda colegiul, episcopul Dominic Jaquet a deschis la Iași, pe 15 septembrie 1895, Institutul Cipariu, numit astfel în memoria marelui filolog şi lingvist Timotei Cipariu, canonic la Catedrala Greco-Catolică din Blaj. Episcopul l-a numit în funcția de director al noului colegiu pe părintele Iosif Malinowski, O.F.M. Conv., secretarul său, după ce l-a eliberat din funcția de paroh de Iași. Numirea și menținerea părintelui Malinowski într-o astfel de funcţie au reprezentat singura cale a lui Dominic Jaquet de a ieși dintr-o situație foarte delicată: inițial iezuiții din Iași s-au arătat disponibili să ocupe funcţii în conducerea şcolii, dar superiorul lor nu le-a permis; de asemenea, cele 11 congregații cărora episcopul Jaquet li s-a adresat ulterior, propunându-le să vină la Iași pentru a se ocupa de noul institut, au refuzat invitația. Știrea deschiderii școlii se răspândise deja prin oraş. Așadar, el trebuia să numească în funcția de director o persoană cu experiență. În ajutorul directorului Iosif Malinowski au fost chemați părintele Nazaren Cipolloni, numit administrator și pedagog, precum și patru seminariști, care aveau rezultate bune la învățătură.

Misiunea principală a noului institut era aceea de a le da tinerilor o educație catolică și, în același timp, naționalistă. În raportul de pe 5 iunie 1896 trimis cardinalului Ledóchowski, mons. Jaquet scria: „Eu mă simt obligat să slujesc cu fidelitate interesele României, pentru că, prin bunăvoința Sf. Scaun, ea a devenit pentru mine a doua patrie; eu sunt întotdeauna mulțumit când interesele catolicilor sunt în sintonie cu cele ale țării”[4].

În opinia episcopului de Iași, în afara avantajelor pe care le oferea băieților și familiilor din care aceștia proveneau, școala le conferea preoților diecezani o demnitate deosebită, întrucât el era convins că „un cler care se ocupă numai de ministerul său în parohii nu simte nici o încurajare pentru a se ridica în sfera filosofiei și teologiei, a științelor și a literaturii; un astfel de cler riscă să se închidă în el însuși”[5].

---

[4] ACEP, fond *NS*, rubr. 109/1898, vol. 142, f. 34.

[5] AARC București, fond *Netzhammer*, cutie 578, doc. 1726, f. 14. În scrisoarea trimisă pe 5 aprilie 1905 episcopului Camilli, mons. Jaquet îl informa că el a dorit să ducă la îndeplinire planul episcopului Iosif Salandari, care în 1866 a adus în Moldova surorile *Notre Dame de Sion* pentru educarea fetelor, și anume acela de a fonda o școală pentru băieți, plan care nu s-a realizat din cauza decesului acestuia (*Ibidem,* f. 8).

Proiectul întemeierii unui colegiu pentru formarea tinerilor din Moldova a fost scopul urmărit de toți succesorii episcopului Iosif Salandari. Într-o scrisoare trimisă cardinalului Ledóchowski pe 1 iunie 1897, episcopul Jaquet menționa că o astfel de inițiativă era numită în trecut „lucrarea lucrărilor”, iar el, ca fost profesor, a vrut să concretizeze acest proiect (ACDF, fond *SO*, *RV, 1900,* vol. III, dosar 10, *De scholis mixtis in Romania et in Grecia,* f. 8).

În primul său an de existență, Institutul Cipariu a avut numai o clasă pregătitoare și a I-a de gimnaziu, planul fiind acela de a deschide în fiecare an câte o nouă clasă. La începutul anului 1896 frecventau școala 15 elevi: 7 catolici, 5 ortodocși, 3 evrei, toți provenind din familii bogate și importante. Pe drept cuvânt, episcopul Jaquet putea să transmită Congregației *De Propaganda Fide* că „înalta societate a fost mulțumită de acest lucru”[6].

3.2. Activitatea didactică în cadrul Institutului Cipariu

Programa de studii a colegiului era cea statală, lecțiile erau ținute în limba română, după metodele cele mai moderne din Occident, iar limba de conversație era franceza.

Activitatea didactică desfășurată în cadrul Institutului Cipariu a fost mereu controlată de stat. Deja pe 11 iunie 1896, ministrul Cultelor și Instrucțiunii Publice, Petru Poni, îi cerea directorului Malinowski condica situației școlare a elevilor. Aceasta trebuia trimisă până pe 1 iulie 1896.

Înaintea începerii celui de-al doilea an de existență, institutul a primit un regulament stabil:

> În Institutul Cipariu se primesc elevi interni, semiinterni și externi. La înscrierea elevilor în institut, părinții sau corespondenții trebuie să aducă toate actele elevului, cerute de legea învățământului.
> Internii plătesc800 lei pe an
> Semiinternii-500 lei
> Externii- 200 lei
> ...
> Orarul internatului este următorul:
> Elevii se scoală la orele 5.30 dimineața, se îmbracă și fac rugăciunea.
> 6.00-7.30 – studiu în repetitor
> 7.30-8.00 – cafeaua, recreație
> 8.00-8.30 – studiu în repetitor
> 8.30-11.45 – clasă
> 12.00-13.30 – prânz, recreație
> 13.30-14.00 – studiu în repetitor
> 14.00-16.00 – clasă (joi după-amiază nu se țin cursuri)
> 16.00-17.00 – elevii mănâncă în refector o chiflă
> 17.00-19.00 – studiu în repetitor

[6] ACEP, fond *NS*, rubr. 109/1896, vol. 94, f. 52. Din cei 15 elevi, 9 erau interni, 4 semiinterni, 2 externi (ARSI, fond *Galic. Mol. Russia, 1897-1912*, *1011,* dosar *Galic. 1011, XXV, 1-30,* scrisoarea 15).

19.00-20.30 – cină, recreație
20.30 – rugăciunea de seară, apoi culcarea
(...)
În zilele de sărbătoare și joi după-amiază, elevii fac preumblare, însoțiți totdeauna de un supraveghetor.
Ieșirile individuale sunt oprite, afară numai dacă elevul este însoțit de părinți sau de corespondenți.
Părinții sau corespondenții îi pot vizita pe copiii lor în fiecare zi de la ora 16.00 la 17.00[7].

În memoriul despre învățământul religios în școlile catolice din România, prezentat personal cardinalului Ledóchowski pe 23 noiembrie 1896, episcopul Dominic Jaquet trata un aspect delicat al activității sale: cursul de religie și, mai ales, examenul pe care elevii institutului urmau să-l susțină în fața Statului la această materie. Episcopul îi aducea la cunoștință prefectului Congregației *De Propaganda Fide* că legea prevedea obligativitatea unui astfel de examen numai în cazul copiilor de confesiune ortodoxă, în timp ce elevii care nu aparțineau acesteia aveau dreptul să refuze examenul respectiv. „Deci, practic, băieții catolici pot fi promovați fără să studieze religia conținută în programa de stat". Pe de o parte, această toleranță reprezenta un avantaj pentru elevii colegiului, întrucât nu erau obligați să studieze manualul ortodox; pe de altă parte însă, mons. Jaquet atrăgea atenția că la sfârșitul fiecărui an se făcea media notelor. Așadar, dacă lipsea o notă bună la religie, media generală era mai mică față de valoarea reală a elevului. Această medie era inferioară față de cea a unui elev ortodox, care, fără acest examen, nu ar fi obținut o notă mai bună decât unul catolic. Media generală despre care scria episcopul era foarte importantă, întrucât tinerii cu rezultate bune erau admiși în unele școli de stat de renume, fără să mai susțină concurs. Din cauza corupției unor jurii românești, se putea întâmpla ca un elev să nu fie primit la concurs dacă la aceeași școală se înscria și un tânăr evreu sau unul ortodox, care le ofere profesorilor o anumită sumă.

Problema aceasta îi afecta în mod direct și pe părinții copiilor. Ei trebuia să decidă dacă le vor permite copiilor lor să susțină examenul de religie, sau dacă le vor refuza acestora posibilitatea de a-și făuri o carieră. Toate aceste motive l-au determinat pe episcopul de Iași să-i ceară directorului Malinowski să-i

[7] AERC Iași, vol. 2/1895, f. 38v., 42r.-42v. În afară de activitatea didactică, profesorii Institutului Cipariu desfășurau și un apostolat foarte rodnic. În acest sens, trebuie notat faptul că băieții interni primeau Prima Sfântă Împărtășanie și Mirul în institut (Cf. *Ibidem*, f. 120).

înscrie pe cei șapte copii catolici la examenul final de religie în fața unei comisii de stat pentru anul școlar 1895-1896. Mons. Jaquet vedea în această inițiativă o probă pentru copiii catolici, care erau puși în situația de a răspunde la anumite întrebări delicate, cum ar fi cele privitoare la diferențele dintre catolici și ortodocși. „Dar – scria episcopul de Iași – dacă în timpul examenului vor fi tratați cu răutate, promit că voi face reclamație la Guvern și că voi intra într-o luptă deschisă cu prejudecățile ortodoxe". Totuși, considerând vârsta fragedă a copiilor (10-12 ani), precum și timiditatea lor în fața „gândirii profane" a profesorilor, mons. Jaquet a decis ca, pentru anul școlar 1896-1897, copiii catolici să nu susțină examenul de religie în fața Statului.

O mare dificultate pentru directorul Malinowski a fost aceea de a procura autorizațiile ministeriale anuale pentru profesorii care predau în școală. La începutul fiecărui an școlar, directorul trebuia să trimită la minister lista profesorilor, autorizațiile guvernamentale sau, în cazul în care acestea lipseau, documentele necesare obținerii lor.

Prin Articolul nr. 58 din Regulamentul școlar publicat în luna iunie 1896, se cerea ca orice profesor angajat în școlile private să aibă diplomă de licență în materia pe care o preda, așa cum o aveau cei care lucrau în școlile de stat. Cu un permis special, Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice a dispensat mereu Institutul Cipariu de această regulă. În 1900 însă, ministrul îi comunica episcopului de Iași că favoarea acordată catolicilor până în acel moment deranja multe persoane importante și, prin urmare, situația trebuia neapărat reglementată. Din cauza acestei măsuri impuse de minister, episcopul a fost nevoit să ia decizia de a suspenda colegiul. Având intenția de a-l redeschide cât mai curând, mons. Jaquet a trimis câțiva preoți diecezani în diferite universități catolice din Europa, cu scopul de a obține licențe în științe și litere.

În vederea formării unei echipe stabile, care să aibă și gradele academice necesare predării în Institutul Cipariu, au fost trimiși la Roma patru clerici, în timp ce alți cinci au fost trimiși la Universitatea din Fribourg (Elveția).În scrisoarea trimisă de la Fribourg succesorului său Nicolae Iosif Camilli (1904-1915), pe 5 aprilie 1905, episcopul Jaquet scria:

> Această lucrare dificilă eu am încercat-o și am gândit-o timp de 7 ani. (...). Am trimis scrisori la Sfântul Scaun, prezentând planul, organizarea, resursele financiare, dificultățile, posibilitățile de reușită și de eșec. (...)
> Pentru a concretiza acest proiect, m-am gândit să adopt următoarele mijloace: trimiterea tinerilor preoți în universitățile catolice pentru a obține diplome în litere, științe și istorie; construirea unui sediu; (...) găsirea creditelor necesare pentru

construcția noului colegiu. Toate aceste inițiative aveau aprobarea Sfântului Scaun. (...)
Eu revin la problema colegiului. Am întors acest argument pe toate părțile și eram conștient de toate dificultățile. Guvernul m-a rugat, nici măcar nu mi-a ordonat, să mă îngrijesc ca tinerii mei profesori să-și ia gradele academice, cu scopul de a fi în regulă cu prevederile legii. Guvernul mi-a oferit și ajutoare bănești pentru părintele Pal. Este clar că Guvernul nu i-ar fi putut refuza pe profesorii mei, după ce aceștia ar fi luat gradele academice peste hotare, desigur, după susținerea unui examen în fața statului. Iar dacă ar fi existat vreo încercare de nedreptate sau de parțialitate pentru a împiedica deschiderea colegiului, eu eram convins că prim-ministrul Dimitrie Sturza m-ar fi ajutat. Dacă nu ar fi fost așa, el nu ne-ar fi permis deloc să predăm în școala noastră, unde noi am lucrat timp de cinci ani, înainte de a suprima cursurile. Ne-ar fi refuzat până când am fi fost în regulă cu documentele în fața legii. O congregație tânără și pricepută acceptase să conducă institutul din punct de vedere disciplinar, moral, educativ și economic.
Un regulament special ar fi regularizat situația, drepturile și îndatoririle profesorilor ce aparțineau clerului diecezan. (...)
În ceea ce privește problema învățământului religios, noi am fi beneficiat, pur și simplu, de toleranța pe care Sfântul Scaun o acordă surorilor *Notre Dame de Sion.* Așa cum există o singură morală, trebuie să existe aceeași regulă pentru toți. (...)
Am prevăzut totul: construcția, organizarea, aprobarea, conducerea, creditele și achitarea lor[8].

3.3. Construirea noului sediu

Una dintre cele mai înalte dorințe ale episcopului Jaquet a fost aceea de a redeschide cât mai repede Institutul Cipariu într-un sediu nou, întrucât casa doctorului Ciurea era prea mică pentru numărul de băieți care doreau să frecventeze școala; acest număr creștea an de an în mod exponențial. În plus, episcopul trebuia să plătească anual 7.000 lei pentru chirie.

Pe 4 aprilie 1901, arhitectul Gambara solicita primăriei din Iași, în numele episcopului Jaquet, eliberarea unei autorizații pentru construirea noului sediu al colegiului pe strada Comănescu (azi, Văscăuțeanu). Pe 20 aprilie 1901, primarul a eliberat autorizația cerută.

Pe 31 martie 1903, o dată cu prezentarea demisiei, mons. Jaquet i-a cerut Sfântului Scaun să rămână în Moldova până în luna octombrie, pentru a deschide anul școlar în noul sediu, dar cererea sa a rămas fără răspuns. Secretarul de stat, cardinalul Rampolla, a preferat tăcerea din cauza scrisorilor înveninate

[8] AARC București, fond *Netzhammer*, cutie 578, doc. 1726, f. 8-11.

împotriva episcopului, trimise la Roma de anumite persoane din Moldova, scrisori în care susțineau că lucrările la noul sediu al colegiului nu înaintau deloc.

4. Concluzie

În încheierea acestor câteva momente de istorie bisericească locală, se poate afirma cu certitudine că al doilea episcop de Iași reprezintă pentru catolicii din Moldova un punct de referință, în special, în privința formării cultural-religioase a tinerilor. Cărturar sârguincios și totodată păstor grijuliu, mons. Dominic Jaquet se înscrie printre cele mai de seamă personalități ale Bisericii Catolice din Moldova din toate timpurile. Visul său era acela de a forma o elită culturală catolică. A fost nevoie de 100 de ani pentru ca acest vis al său să devină realitate. Într-adevăr, astăzi Dieceza de Iași se poate mândri cu numeroase institute de formare a adolescenților și a tinerilor. Un vis la realizarea căruia au colaborat numeroși laici, persoane consacrate și preoți. Așadar, un vis colectiv. Un vis care poate dăinui în timp numai prin participarea continuă și activă a fiecăruia dintre noi.

FANTASTICUL ȘI SACRUL ÎN PROZA LUI M. ELIADE

Dr. Elena Bortă,
București

1. *Coincidentia oppositorum*

Unul dintre conceptele fundamentale ale gândirii lui Eliade, prezent atât în opera sa științifică, cât și în cea literară, inclusiv în cea fantastică, este *coincidentia oppositorum.* Conceptul e ilustrat, de altfel, într-o serie numeroasă de capodopere ale literaturii și culturii universale, dintre care Eliade amintește cel mai adesea de *Faustul* lui Goethe și *Seraphita* lui Balzac, și e anticipat într-o varietate de aspecte ale culturilor arhaice.

Expresie a unui „mister al totalității", *coincidentia oppositorum* e prezent în credințele, simbolismul și teoriile referitoare la realitatea ultimă, precum cosmogoniile care explică începuturile prin fragmentarea unei unități primordiale. Aceste mituri, credințe și teorii implică ideea că divinitatea nu poate fi concepută în termenii experienței imediate, ci doar fragmentar și fulgurant:

> realitatea ultimă /…/ sfidează orice posibilități de înțelegere rațională; /…/ *Grund*-ul poate fi înțeles doar ca mister sau paradox, /…/ creația divină nu poate fi concepută ca sumă de calități și virtuți, ci ca libertate absolută, dincolo de Bine și Rău; /…/ divinul, absolutul și transcendentul sunt calitativ diferite de omenesc, relativ și imediat deoarece nu constituie modalități particulare ale ființei sau situații contingente[1].

Grație acestui concept se poate explica asemănarea structurală dintre mitul androginului primordial[2] și miturile cosmogonice, ambele implicând ideea unei totalități[3] inițiale, în *illo tempore*, a cărei fragmentare a dus la apariția „lumii" și a umanității înseși. De aici, sentimentul ființei umane de profundă insatisfacție față de propria sa situație ontologică și tendința de a recupera o unitate pierdută, care o face să conceapă opozițiile ireductibile drept componente complementare ale aceleiași realități.

---

[1] *The Two and the One*, The University of Chicago Press, Chicago 1979.

[2] Ideii androginului originar, care l-a inspirat pe Platon, îi corespunde, în plan macrocosmic, mitul oului primordial.

[3] Această totalitate e concepută, în funcție de contextul cultural, fie ca o entitate primordială nediferențiată, indistinctă, de „haos" sau de „orgie" (în accepția de „haos"), fie în ipostaza de *jivan mukta* (stare de spontaneitate și libertate interioară absolută, echivalentă, uneori, cu *nirvana*).

Unele credințe în care apare conceptul de *coincidentia oppositorum* dezvăluie nostalgia după o stare paradiziacă pierdută, „în care contrariile există unul lângă altul fără a intra în conflict, iar multiplicările formează aspectele unei Unități misterioase"[4]. În planul gândirii presistematice, misterul totalității aspiră la o abolire a contrariilor, în așa fel încât ideea de „rău" devine chiar elementul provocator al binelui.

În vechile credințe orientale, tendința spiritului uman de a depăși contrariile este foarte evidentă, mai ales pornind de la dialectica dintre unitate și multiplicitate (în budismul Mahāyāna), dintre ființa individuală (*atman*) și ființa cosmică (*brahman)*, intuiție și rațiune (*prajňa*[5], care transcende rațiunea și *vijňāna,* rațiunea). Persistența unor teme și motive care ilustrează acest concept în cele mai diverse produse ale imaginației umane, de la creația folclorică la produsele cele mai individualizate și elaborate ale culturii moderne, este o dovadă a faptului subliniat de Eliade că „misterul totalității formează o parte integrantă a dramei umane"[6].

Termenul a fost utilizat pentru prima dată, în istoria culturii, de misticul Nicholas de Cusa, în secolul al XV-lea, acesta concepând dinamismul universal din perspectiva dialecticii identitate-diferență[7]. Într-o accepție similară cu a acestuia, de unificare a ceea ce este despărțit și antagonic, sintagma e întâlnită în speculațiile metafizice ale lui Meister Eckardt și Pseudo-Areopagitul; acesta din urmă subliniază faptul că unitatea sau coincidența contrariilor transcende rațiunea, reprezentând o *taină* în sens teologic.

În *Méphistophélès et l'Androgyne*, Eliade recurge la imaginea simbolică a androginului[8] primordial, totalizator al contrariilor, pentru a explica dualitatea integrată în unitatea reprezentată de divinitate. Totodată, el se referă pe larg la încorporarea elementului demonic în orice totalitate (Cosmos, creație, realitate „ultimă" ș.a.m.d.), element ce funcționează ca un catalizator și stimulent al oricărei evoluții. Demersul său pornește de la urmărirea relației dintre Mefisto și Creator în *Faustul* goethean. În „simpatia" dintre cei doi Eliade vede

[4] *Ibidem.*

[5] Conform școlii Kyoto.

[6] *Idem.*

[7] În *De docta ignorantia*, în care acesta vorbește de totalizarea în divinitate a ceea ce este separat în realitatea cosmică; despre această unificare a contrariilor a scris, cu secole în urmă, și Heraclit: „Dumnezeu este zi, noapte, iarnă, vară, război, pace, sațietate, foame" (apud *The two and the One*).

[8] Înțeles ca un concept diferit de cel de „hermafrodit" (*Myths, Dreams and Mysteries*, 1975).

mai mult decât concepția demonică a acțiunii și creației umane, așa cum a gândit-o Goethe, adică o ilustrare a „totalizării" realului. Creatorul din poemul goethean mărturisește că, dintre toate spiritele negatoare, cel mai puțin îl plictisește bufonul (*Schalk*), unul din cei mai negativiști dintre demoni (în antiteză, desigur, cu bufonul angelic din piesele lui Shakespeare); de altfel, Mefisto nu îl poate nega pe Creator, arată Eliade, ci neagă viața, zidirea sa, ducând la instaurarea „morții în viață", stare demonică, de sterilitate spirituală: „În locul mișcării și Vieții el încearcă să aducă nemișcarea, imobilitatea, moartea /…/ Crima împotriva Vieții, lasă Goethe să se înțeleagă, este o crimă /a celui care o face/ împotriva mântuirii"[9]. Mefisto se dovedește însă un element necesar și obligatoriu, care îl dinamizează pe om, ispitindu-l, și care participă, în plan cosmic, la totalizare. Afirmația lui Goethe, într-unul din dialogurile sale cu Eckermann, „contradicția e ceea ce ne face productivi", ilustrează imposibilitatea evoluției fără „rău" și ideea totalizării binelui prin încorporarea demonicului. Ideea acestei unificări a contrariilor apare obsedant în mai multe dintre operele goetheene, precum și ale altor gânditori[10].

Reflectat în nenumărate creații literare și, în sens larg, artistice, în cele mai diverse culturi, de-a lungul timpului, în cultura română motivul apare în literatura romantică (cu precădere în creația eminesciană, unul dintre cele mai grăitoare exemple fiind poemul *Înger și demon*), găsind apoi numeroase expresii în lirica simbolistă (Bacovia, Macedonski), în cea dintre războaie etc. Din cea din urmă amintită fac parte opera „primului" Eliade, Barbu, Blaga[11], „psalmii" arghezieni. Mai recent, motivul apare mai pregnant în creațiile lui Nichita Stănescu (în volumele ca *Oul și sfera*, *11 Elegii, Noduri și semne*) ș.a.

În ceea ce privește opera literară a lui Mircea Eliade, conceptul de *coincidentia oppositorum* constituie în unele texte o importantă sursă a insolitului sau reprezintă un element-cheie în structurarea textului fantastic. Primul dintre romanele sale, *Isabel și apele diavolului* (1930), un roman fantastic scris către sfârșitul șederii sale în India, e realizat prin împletirea a două planuri narative și a unor serii de „voci" auctoriale sau naratoriale care evoluează fie paralel, fie se intersectează. În țesătura evenimentelor apar propensiuni contradictorii, de

[9] *Mephistopheles and the Androgyne or the Mystery of the Whole*, în *The Two and the One.*

[10] Eliade îi amintește pe Giordano Bruno, Boehme și Swedenborg.

[11] Următoarele versuri din *Pax magna* sunt revelatoare în acest sens: „Lumina și păcatul/ îmbrățișându-se s-au înfrățit în mine-ntâia oară/ de la-nceputul lumii…"; sau: „…învrăjbiți/ de-o veșnicie Dumnezeu și cu Satana/ au înțeles că e mai mare fiecare/ dacă-și întind de pace mâna. Și s-au împăcat/ în mine: Împreună picuratu-mi-au în suflet/ credința și iubirea și-ndoiala și minciuna".

tip *coincidentia oppositorum*. Aceasta se referă, cu precădere, la unitatea conceptelor antitetice de „bine” și „rău”, subliniindu-se atât relativitatea lor în ordine umană, cât și tendința spre echilibrul rezultat din depășirea sau unitatea contrariilor: „Din reminiscențele mele teologice, cea mai proaspătă și mai adevărată e îngerul păzitor și dracul îndemnător. Eu nu cred în existența lor, dar trebuie să recunosc că nu înțeleg nimic dintr-o viață omenească, privită și judecată omenește, fără acești doi vameși”, declară naratorul.

Tema esențială a romanului este cea a ispitei sau ispitirii, având drept consecință o stare de dezechilibru și sterilitate existențială. Personajul principal, care coincide și cu naratorul romanului, un european stabilit în India, își desfășoară existența în două planuri care se suprapun adesea într-un mod neașteptat, până la confuzie, încât, finalmente, limitele fantasticului, realului și închipuirii (naratorului) devin indicibile.

Naratorul însuși își asumă adesea mai multe „voci” prin care prezintă în mod diferit același eveniment sau același personaj, textul relevând astfel o complexă heteroglosie (în sens bahtian). Tonul de pastișă, de ironie sau autoironie, spre exemplu, pe care îl adoptă adesea acesta față de evenimente prezentate anterior pe un ton neutru e o modalitate de salvare din mediocritate (în sens etic și estetic) a unui text ce abordează o tematică accentuat moralizatoare schematic.

Faptul că naratorul nu are o identitate onomastică (i se spune, chiar și de către cei mai intimi, „doctore”) înlesnește cu atât mai mult asumarea din partea acestuia a mai multor perspective narative, fapt la care contribuie și afișarea unui adevărat vid de identitate (inclusiv lingvistică) în incipitul romanului (când acesta se află în drum spre India, prin Port Said, ca și Eliade, cu câțiva ani înainte de a fi scris romanul):

> Nu știu câți ani am. De copilăria mea nu-mi amintesc. Limba neamului meu am uitat-o. M-am născut într-o țară de miazănoapte. Știu orașul în care unii trecători se apropiau și îmi vorbeau. O fată cu nume străin, știu de ea, dar i-am uitat numele. Am uitat tot.

Fantasticul romanului se instituie prin această ambiguitate, având loc ulterioare ambiguizări.

Unul dintre nivelurile narative are în centru relația cu Isabel, o tânără frumoasă cu aspirații mondene comune, iar celălalt, cu domnișoara Roth, profesoară de istoria artei asiatice, pe care o cunoaște în drum spre India. Aceasta își compensează ratarea profesională înconjurându-se de un univers cultural oarecum artificial și pretențios.

Către finalul naraţiunii, schimbări neaşteptate în decursul evenimentelor sau reluarea lor dintr-o nouă perspectivă fac ca fiecare din cele două niveluri ale discursului să pară, pe rând, ireale. Astfel, pe parcursul istorisirii cu Isabel are loc căsătoria „doctorului" cu aceasta, descrisă din mai multe perspective, ca în finalul romanului problema esenţială prin care se propune o interpretare retroactivă a întregii naraţiuni să fie tocmai a acestei căsătorii, ca şi cum nici nu s-ar fi amintit de ea până atunci. În acest moment al naraţiunii, Isabel are un copil cu altcineva (un bărbat pe care nu l-a iubit, numit, pur şi simplu, „Soldatul nr. 11 871"); pe de altă parte, relativ la istorisirea cu domnişoara Roth, faptul că în cercurile acesteia se consumă adesea opium ar putea sugera „irealitatea" unora dintre evenimentele care au loc la acest nivel diegetic. Afirmaţia naratorului de la un moment dat, „Meteahna spiritului meu – născută şi făcută – a fost jocul cu oglindirile celeilalte lumi", este revelatoare prin faptul că este greu de disociat, în evoluţia naraţiunii, care din „lumi" este *cealaltă* transcendentă, „ireală", închipuită ş.a.m.d.; în aceste pendulări între conştient şi subconştient pare a fi vorba (şi) de o temă a multiplicităţii eului sau de o temă a dublului, cu care conceptul de *coincidentia oppositorum* uneori se corelează[12]. „Ispitele" despre care vorbeşte, adesea ironic, naratorul gravitează, de altfel, în jurul unei crize de identitate („Dar eu, Dumnezeul meu, eu unde sunt?", se întreabă el, după o serie de reflecţii referitoare la raporturile dintre lumea obiectuală şi limbaj), reflectată într-o imagine reducţionistă a femeii (văzută fie ca înger, fie ca demon), de unde imposibilitatea unei relaţii erotice care să nu-l mutileze, precum un „pat al lui Procust", zice el: „Femeia nu m-a tulburat niciodată. Întotdeauna am căutat partea îngerească sau diavolească din ea"; sau: „S-ar fi spus că «forma» mea din gândul Isabelei s-a coborât ca un duh şi ca un Procust asupră-mi, modelându-mă şi mutilându-mă". Un sentiment asemănător îi produce şi relaţia cu domnişoara Roth, în care se lasă purtat de evenimente.

Toate acestea, pentru că el vede în Isabel, într-un mod simplificator, întruchiparea femeii angelice, iar în Roth, întruchiparea femeii demonice. Odată căsătorit cu cea dintâi, îşi propune împlinirea intelectuală, dar aceasta nu se realizează niciodată, iar copiii îi par îndepărtaţi şi străini de el, ca o altă ratare. În relaţia cu Roth nu se poate implica pe deplin şi nu simte nici măcar plăcerea carnală, ci doar un fel de curiozitate cinică.

---

[12] În *Méphistophélès et l'Androgyne*, Eliade asociază conceptul de *coincidentia oppositorum* cu cele de *complexio oppositorum* şi *mysterium coniunctionis*, utilizate de C. G. Jung în explicarea totalităţii eului şi a naturii duale a lui Isus.

Fantasticul se instalează, ce-i drept, o dată cu crearea ezitării relative la veridicitatea evenimentelor, la caracterul lor real sau ireal de simple închipuiri sau reflecții ale naratorului proteic în cititor (v. Todorov). „Unificarea" simbolică a contrariilor are loc o dată cu „căderea"[13] lui Isabel, care, refuzându-l pe bărbatul pe care îl iubește, datorită unui comportament echivoc al acestuia, acceptă o relație (mai mult sau mai puțin) întâmplătoare, din care va rezulta un copil. Constatând, așa cum remarcase și domnișoara Roth, că era făcut „pentru o cazuistică a cărnii" mai curând decât pentru una a spiritului, „doctorul" se consideră finalmente „salvat" din criza sa de identitate devenind soțul Isabelei, repudiată de familia ei (și care, de altfel, va muri în curând), și tatăl acelui copil.

Parabolă cu finalitate aparent moralizatoare, din punct de vedere strict conținutistic, romanul e interesant și prin modul de construire a personajelor și a discursului, prin jocul de perspective naratoriale ce conferă modernitate scriiturii. Structura sa este heteroglosică și intertextuală, intertextualitatea trimițând cel mai adesea la narațiuni biblice (precum parabola fiului risipitor), dar și la Shakespeare (capitolul „Visul unei nopți de vară", în care „visul" e o pastișă a unui presupus nivel narativ din categoria feericului).

Recursul la substituirea metonimică (de tip sinecdocă) a unei istorisiri aparent încheiate cu un detaliu al acesteia (căsătoria cu Isabel, către finalul romanului), care este total modificat și devine o cheie de lectură a textului, accentuează impresia de fantastic.

Un alt roman fantastic, cu o structură modernă, dezvoltat în jurul unor serii de *coincidentiae oppositorum* bogate în semnificații (și totodată încărcate de sugestii/ implicații culturale), este *Lumina ce se stinge* (1934). Debutând cu o narațiune aproape „tradițională", cvasibalzaciană, omniscientă (și amintind, în acest sens, de *Enigma Otiliei* a lui George Călinescu), romanul dezvoltă un discurs din ce în ce mai complex, prin schimbarea și alternarea de voci naratoriale și perspective de lectură implicite. Totodată, romanul cuprinde un sistem complex de semne care gravitează simbolic în jurul relației (fraterne) inspirate din narațiunea biblică despre Cain și Abel.

Straniul întâmplărilor e anticipat de portretul făcut, la începutul romanului, vizitatorului necunoscut din biblioteca în care lucra Cesare, de o serie de elemente lexicale subliniind caracterul inopinat, ora nepotrivită a vizitei și misterul personajului, apoi, mai accentuat, de descrierea unui bust aflat în sala

[13] Cf. Conceptul ontologic de „cădere" la care se referă Eliade în nenumărate rânduri în opera sa.

de lectură. Ducele Emanuel, care înfiinţase această sală de lectură şi al cărui bust domina de pe o coloană întreaga încăpere avusese, ne spune naratorul, „o viaţă frivolă şi răutăcioasă", indicându-se totodată faptul că imaginea sa părea, într-un mod straniu, „aidoma şi vie". Amănuntul poartă gândul la o întreagă literatură fantastică pe tema dublului, a strigoiului, a „mortului viu" etc.

Funcţionar iniţiat în descifrarea de vechi manuscrise, Cesare, personajul central al romanului, duce o existenţă „larvară" (cum spune naratorul), monotonă, anostă, pentru el noţiunile de „gândire", „acţiune", „libertate", „ceilalţi" neavând nici o semnificaţie sau, cum îl mai prezintă indirect autorul: „Orice interesare în obiectivele celorlalţi se cheamă pluralitate bolnăvicioasă. Acţiunea ar fi inutilă, pentru că nu aparţine castei lui, nici timpului în care îi fusese scris să se nască. Îşi trăia viaţa complet, dar nu frenetic – pentru că nici temperamentul nu-i îngăduia frenezia, nici împrejurările nu i-o cereau. Acţiunea fără motiv se cheamă descreierare sau slăbiciune, amândouă patogene. Numai nevroticii doresc o libertate care e absentă în datele prime ale existenţei..." Incendiul care izbucneşte în biblioteca ducelui Emanuel în seara în care se iveşte la uşa acesteia necunoscutul (înainte de care Cesare avusese o stare de ciudată somnolenţă şi fusese bântuit de halucinaţii de coşmar) provoacă în existenţa sa o schimbare totală. Acţionând ferm, cum nu i se întâmplase niciodată, sub imperiul necesităţii imediate, îşi riscă viaţa salvând-o pe una dintre posibilele victime. Cu toate că îşi pierde vederea, ajunge să acţioneze tot mai mult din proprie iniţiativă, să se gândească şi la „ceilalţi", iar în felul acesta să îşi înţeleagă mai bine propria situaţie în lume.

Mai mult ca niciodată, se vede pus în situaţia de a se raporta la ceilalţi din perspectiva misteriosului incendiu. Cercetările cazului nu au scos la iveală nimic, iar cei trei, Weinrich, profesorul de slavă, Manoil, Melania, asistenta lui Weinrich, şi, mai ales, Cesare devin ţinta dezbaterilor publice.

Dacă Weinrich era „atât de total şi permanent el însuşi încât se refuza oricărui dubiu, oricărei măşti", Manoil se autodefineşte printr-un vid existenţial care poate fi umplut cu orice (capitolul „Memoriile lui Manoil") sau poate lua orice formă. Manoil este un *alter ego* atât al lui Weinrich, cât şi al lui Cesare. Totodată, el e prezentat de narator şi opinia publică ca un personaj maliţios şi demonic, care acţionează adesea numai de dragul insolitului, fapt ce îl situează, în structura romanului, şi într-o ipostază de *alter ego* al lui Cesare. Vorbind despre amintirile sale pariziene din tinereţe, acesta aminteşte de o iubită care se sinucide din cauza lui şi că i se spusese la un moment dat „vampir". Pe parcursul romanului (după moartea lui Weinrich, în speţă), el devine tot mai

mult o antiteză a lui Cesare, cu care conversează spre finalul romanului. Vorbește, desuet, mai mult în latină, indiciu al identității lui Manoil cu ducele Emanuel, întrucât textul indicase în capitolul inițial frecventa utilizare a latinei pe vremea ducelui, cu două secole în urmă. Una dintre maximele prin care se autodefinește cinic în fața lui Cesare este *Ubi sacrilegium est, ibi ergo sum*.

În final au loc o serie de întâmplări paradoxale și halucinatorii. Cesare îl ucide pe Manoil, apoi îl îmbrățișează și i se adresează cu apelativul, structurat paratactic, „Abel, fratele meu", continuând să tragă ultimele gloanțe în „marea din întuneric, spre valurile care îl cheamă". Întâmplările sunt situate într-o zonă incertă a imaginarului, între realitate și irealitate.

Cain și Abel pot să existe în același personaj, și acesta este mesajul gnostic al romanului.

Coincidentia oppositorum apare la mai multe niveluri ale narațiunii, în mod distinct, dar interferând, contribuind în chip esențial la generarea complexului de semnificații și structurarea universului fantastic.

La nivelul construcției și evoluției personajelor, acesta este procedeul de bază în cazul personajelor Cesare și Manoil/ Manuel/ Emanuel. În ceea ce privește imaginarul și, implicit, simbolismul narațiunii, aceasta apare în dialectica întuneric-lumină.

Adesea fațete ale aceluiași personaj, pe care încearcă să le recupereze și relația dintre Cesare și amicul său, George, care scrie (despre el) romanul „Lumina ce se stinge", „fraternitatea primordială" autor/ narator – personaj/ narator reprezintă o *coincidentia oppositorum*. Procedeul romanului în roman e structurat printr-un *mise en abyme* difuz, inserarea diegetică nefiind strict delimitată. Scriitorul George e fascinat de personajul misterios, aproape orb, pe care îl întâlnește pe țărmul mării și care îi inspiră noul roman pe care vrea să-l scrie: „Pesemne că apropierea de tânărul demoniac, de necunoscutul care se ascunde și totuși destăinuiește oricărui om ciudățenii înmărmuritoare ca un asasinat – pesemne că vecinătatea acestui ins zăbrelit de enigme și bice comunica fluidul unei fraternități primordiale, viperă nefirească ce mușcă pe la spate și poruncește năzdrăvănii". George vede în Cesare un fel de *alter ego* al său, pe care îl invită la vila sa, iar în scriitura sa are satisfacția să îl modeleze după voie, încercând să manipuleze și viața sa cotidiană. Situații care amintesc și de *Magicianul* lui John Fowles.

De o importanță esențială în semioza romanului este personajul Manoil/ Manuel, care relevă un exces semantic: el este strigoiul ducelui Emanuel (manifestând și un comportament vampiric), care se erijează într-un *alter ego* al

lui Weinrich, constituindu-se, de fapt, în *alter ego*-ul lui Cesare (latura demonică a acestuia). În final, printr-un transfer reciproc de semnificații, acesta devine Emanuel/Abel, adică latura pozitivă a personalității scindate și (la modul mitico-simbolic) fratele ucis.

Aceste ipostaze sunt, de fapt, treptele ieșirii din sine, ale depășirii sinelui și mântuirii ducelui Emanuel, ființă demonică toată viața sa și neîmpăcată cu sine totodată, scindată. Într-o scrisoare trimisă lui Cesare, aflat pe punctul de a orbi, la spital Manoil îi mărturisește acestuia invidia pe care i-o produsese Cesare și impulsul său de a-l provoca, lucruri care, îi scria el, l-au făcut să pună la cale „misterul" din seara incendiului, mister existențial la care avea satisfacția că, deși în camera de alături, Cesare fusese „orb":

> Domnule, ești unul de care mă tem. E inutil să mă explic. /…/ Oricum te-aș reconstitui, d-ta mă bați la puncte și întreci așteptările speței noastre de mamifere triste; în sfârșit, ești Cesare. /…/ Mai e nevoie să adaug că mă iriți cu enigma dumitale de sfinx latin? /…/ Ghicești acum de ce m-am împrietenit cu nebunul de Weinrich și de ce mi-era foame de trupul Melaniei? /…/ Pe scurt, /…/ nu e extraordinar că un rit monstruos, și divin, și nemuritor, și incomunicabil /../ s-a petrecut *alături* de dumneata, /…/ minunea s-a petrecut în aceeași clădire cu d-ta și d-ta ai fost orb, /…/ și nu vei putea *mărturisi* pentru ea?

Izbucnirea misterioasă a focului, pusă de opinia publică pe seama lui Manoil, pare a avea și o funcție cathartică. În finalul romanului, acesta îl provoacă el însuși pe Cesare să-l omoare, provocând astfel un transfer reciproc de roluri și recuperarea identităților scindate: dispărutul duce Emanuel (re)încorporează în sine o latură „pozitivă" a personalității, creându-se un echilibru cu sine, iar Cesare capătă „o nouă conștiință", actualizând posibilitatea unității contrariilor într-o nouă identitate, totalizatoare, încorporând în eul său și latura simbolic-„demonică".

Imagistica întunericului și a luminii[14] din roman pune în evidență fenomenul orbirii fizice ca prilej al iluminării interioare, metafizice, și, totodată, o simbolistică legată de tema cosmogonică. Raportată la relația dintre Cesare și Manoil, recurența acestei imagistici este aproape în permanență legată de imaginea mării, prin excelență simbol cosmogonic.

---

[14] Amintind de dialectica oximoronică a luminii la Pseuso-Dionisie Areopagitul: „În dinamica dintre lumină și întuneric, acestea își schimbă rolurile, lumina fiind cea care ascunde, iar întunericul de dincolo de lumină devenind adevărat obiect al percepției"; cf. și Dan Bulzan, *Tradiția apofatică și postmodernismul,* în *Erezie și logos. Contribuții romano-britanice la o teologie a postmodernității,* Anastasia, București 1996.

Recuperarea/re-totalizarea contrariilor identității este echivalentă cu o nouă creație. Viziunile fantasmagorice ale lui Cesare, atât în timpul incendiului, cât și în confruntarea sa cu întunericul orbirii, sugerează o înfruntare cu haosul primordial. În prezentarea detaliilor fizio-patologice ale orbirii, textul generează un fantastic al amănuntului exacerbat, prin notarea senzațiilor fiziologice și ale viziunilor care le însoțesc. Vorbind despre bandajul de pe ochi, Cesare relatează:

„Era acest bandaj o vietate capricioasă, ciudat împărțită în lumea din afara pleoapelor și în apele moarte ale întunericului din adânc"; „Obosit, se reîntorcea în infernul lui optic, asista livid la descălecarea umbrelor și șerpilor" („Capitol cu șerpi"). Aici șerpii par a constitui reminiscența unui simbolism teratologic, legat de haosul primordial.

Structura romanescă evoluează de la omnisciența auctorială, de la începutul narațiunii, la o alternare a relatărilor la persoana întâi (cu naratori diferiți) cu cele la persoana a treia și de la fragmentul cvasimimetic la „redarea" fluxului conștiinței prin monologul interior, la jurnalul personal și digresiunea ramificată. Scriitura relevă, astfel, ecouri din Joyce, Gide și din Sterne.

Amestecul de registre stilistice și intertextualitatea complexă (incluzând elemente literare și extraliterare, precum aspecte ale unor mituri sau doctrine spirituale) prefigurează literatura „postmodernă", deosebindu-se de aceasta prin păstrarea unui nucleu de semnificații și corespondențe textuale mai curând univoc, dar labil.

Fantasticul nuvelelor lui Eliade scrise începând din anii '60 sugerează adesea componentele conceptuale imanente sau transtextuale ale unor *coincidentiae opositorum* cu sursele în concepția indică a relației *atman – brahman*[15]. În nuvela *Podul* (1966) această „dialectică" e prezentă atât într-o modalitate implicită, cum se întâmplă în majoritatea celorlalte nuvele, dar și explicit. Pe fundalul unei discuții între trei prieteni, textul inserează o serie de întâmplări neverosimile, pe care Onofrei, unul dintre ei, le interpretează în termeni de „teologie negativă", de coexistență a unor aspecte existențiale antonimice și în contextul eforturilor de depășire a acestor sciziuni. Aceasta permite, în concepția apofatică, accesul la „hiperesența" lui Dumnezeu.

Povestind despre existența misterioasă a unui locotenent de roșiori, Onofrei o explică prin *coincidentia oppositorum*:

> Evident, Cusanus utiliza expresia asta ca să îl definească pe Dumnezeu. Dar, să ne înțelegem, eu nu spun că locotenentul seamănă, sau poate fi comparat, sau că participă

[15] „Ființa individuală" raportată la „ființa cosmică".

> la un mod de a fi asemănător lui Dumnezeu. Nu, nu spun asta. Dar vă asigur că despre felul lui de a fi nu se poate vorbi decât în termeni de teologie negativă. Nu numai că a citit *Upanișadele*. Dar de când le-a citit și-a pus anumite probleme. Cred că înțelegeți la ce fac aluzie: /…/ realitatea ultimă, ființa, în sfârșit, *atman*.

O dată cu sondarea propriei identități și constatarea că propriul său eu este identic cu *atman*, „ceva s-a surpat în adâncurile ființei lui", având astfel loc o „ruptură metafizică": „În cazul lui traumatismul a fost total. Așa cum Adonis a fost rănit de un mistreț, adică, indirect, castrat prin voința Afroditei, a unei mari zeițe al cărei amant, soț, fiu sau soț era, tot așa, locotenentul a fost traumatizat prin întâlnirea cu realitatea ultimă, cu acest mister al identității *brahman – atman*". De aici, comportamentul său dublu, de Don Juan și Adonis deopotrivă, Don Juan în planul vieții cotidiene și Adonis în cel spiritual. Sentimentul copleșitor al rupturii/sciziunii îl face să caute misterul totalității într-un ritual practicat *ad hoc* între un grup de prieteni. Semnificațiile acestor ritualuri ar fi o a doua naștere, mistică, și aflarea unei „ieșiri" simbolice, „pe un alt plan al *irealului*", din drama claustrării cotidiene a eului scindat, claustrare pentru care Onofrei consideră că imaginea cea mai adecvată ar fi cea a unei camere fără uși și ferestre sau cea a unui tunel închis. Ambiguu, în acest context, este planul „irealului", indicând posibile ecouri ale conceptului indic de *maya* sau „irealitatea imediată", cum o numește, printr-un joc de cuvinte, Onofrei.

Naratorul întâmplărilor misterioase din viața locotenentului este el însuși în căutarea unei ieșiri (poate, și a unei totalizări), căci, aflat în tren, în drum spre podul de la Cernavodă, împreună cu doi prieteni, le vorbește acestora fascinat despre semnificația/simbolistica podului, după care trenul oprește într-o gară necunoscută/imaginară, unde coboară.

Istorisirile sale și ale prietenilor săi se referă la misterioase ieșiri din durata temporală, nu numai într-un fel de mitică atemporalitate, ci și ca treceri de la nivelul cotidian la un plan anterior sau posterior de pe parcursul acesteia, prilej de neverosimile întâlniri cu persoane (anticipativ sau retrospectiv) anacronice. Ceea ce caută Onofrei să releve în aceste întâmplări și încearcă să experimenteze el însuși este misterul revelării sacrului (susceptibil de fi o totalizare a ființei și neființei) în profan/cotidian.

Eliade abordează tema *coincidentia oppositorum* și în nuvela *Ivan*[16]. Textul este desfășurat în planuri alternative, aparținând realului, visului, transcendentului sau subconștientului, având ca principal spațiu al evenimentelor

[16] 1968-1969, în „Destin", 1977, în vol. „În curte la Dionis" (Paris: „Caietele inorogului").

frontul din zona Ucraina, în timpul retragerii de pe frontul rus. Seria de revelații ale unui grup format dintr-un student la filosofie (Darie), o femeie (Zamfira) și un bărbat mai în vârstă (Iliescu) și dezbaterile adiacente ale acestor revelații indică existența unor „evidențe mutual contradictorii". Estul și Vestul nu sunt expresii ale unei sciziuni ireductibile, ci ale unei *conjunctio oppositorum*. Împlinită într-un *agnostos theos*, revelația acestuia e semnificată de imaginea angelică a soldatului rănit, Ivan, cu care ei se străduiesc să comunice în termenii unei binecuvântări christice. Imaginea le prilejuiește studentului la filosofie – *alter ego* auctorial, din câte se pare – și celorlalți reflecții asupra acestor evidențe.

Conceperea sacrului, între altele, ca dialectică și depășire a contrariilor (*coincidentia oppositorum*), iar a profanului ca permanentă virtualitate a revelării sacrului, prin hierofanie, constituie, de altfel, principala sursă oximoronică a generării straniului, insolitului și neverosimilului în nuvelele fantastice ale lui Eliade scrise în anii ’60-’80.

2. Theatrum mundi

Autor de texte dramatice constând din reinterpretări de mituri „clasice" sud-europene (*Ifigenia*, 1951, „Cartea pribegiei", Valle Hermoso, Argentina), valorizări de mituri legate de spații totemice și simboluri (*1241* și *Oameni și pietre*, 1985-’86, în „Revista de istorie și teorie literară") sau de însăși funcționalitatea artei (*Coloana nesfârșită*, 1970, „Revista scriitorilor români"), Mircea Eliade e și autorul unor nuvele a căror tematică centrală o constituie chiar problematica teatrului: *Adio!...* (1965, „Revista scriitorilor români"), *Uniforme de general* (1973, „Ethos") și *Incognito la Buchenwald* (1975, „Ethos"), nuvele susceptibile de a fi dramatizate și puse în scenă ca teatru de idei. O astfel de dramaturgie era la modă în epocă, fie că aborda o tematică socială, ca *Jocul ielelor* și *Suflete tari* ale lui Camil Petrescu, mitul, ca piesele *Zamolxe* și *Meșterul Manole* ale lui Lucian Blaga, sau istoria medievală și modernă (*Danton, Bălcescu* ale lui Camil Petrescu, *Avram Iancu*, *Cruciada copiilor* ale lui Lucian Blaga). Nuvelele amintite ale lui Mircea Eliade, aparținând unui gen mixt, între dramaturgie și epică, sunt mai apropiate de misterele dramatice *Tulburarea apelor, Meșterul Manole* și *Zamolxe* ale lui Lucian Blaga. Tema teatrului apare și în romane, în *Nouăsprezece trandafiri*, de pildă, epicul fiind puternic impregnat de dramatic, pe tot parcursul textului narativ.

Teatrul nuvelelor este prin excelență experimental, o artă încercând să reconstituie chestiuni fundamentale legate de situația omului, de „condiția

umană", de care au vorbit existenţialiştii. Prima dintre nuvelele pe această temă, *Adio!…*, abordează existenţa umană din perspectiva istoriei religiilor, văzută ea însăși ca *theatrum mundi*.

Printre personajele nuvelei se numără și *alter ego*-ul prozatorului, piesa încercând să esențializeze și să rezume întreaga problematică a istoriei religiilor, raportată la epoca modernă. Constituit din dialogul autorului, regizorului și actorilor cu publicul din sală, *textul problematizează* chestiunea limbajului, cea a cortinei, a delimitării actelor, a timpului, a elementelor de decor, cu alte cuvinte, *limitele* și concentrează semnificații generale în cuvinte-cheie, *leitmotive* și simboluri de mare generalitate. La un moment dat, profesorul sugerează un decor format din butoaie și spânzurători, semnificând un tip de societate opresivă, ceea ce atrage după sine lămuririle regizorului, *alter ego*, la rândul său, al profesorului-dramaturg: „Adică: secole sau chiar milenii nu se întâmplă nimic în lumea spiritului, nu se *creează* nimic, oamenii beau și petrec ca să uite, iar stăpânii spânzură ca să rămână stăpâni. E o imagine prea apăsată. Evident, teroarea istoriei e una dintre obsesiile profesorului. Dacă ați citit *Le mythe de l'éternel retour*, vă aduceți aminte". Actorii, dar și publicul sunt puși în situația de a reactualiza și a participa la mistere, drama în curs de constituire având în centrul atenției, mai exact, „Misterul Tatălui", înțeles ca „misterul descoperirii spiritului, al ființei, misterul descoperirii lui *atman*".

Modernitatea piesei inserate în spațiul narativ al nuvelei nu constă numai în caracterul ei deschis, de proces creativ în curs de desfășurare, ci și în bidirecționalitatea relației dintre emițătorul și receptorul de mesaj estetic: „Nu judecați după ce-ați auzit dumneavoastră aici, în sală. Uralele, ca și monologurile interioare, ni se adresează nouă, actorilor". Drama fiind concepută ca rezumând întreaga istorie a religiilor, fiecare „voce" reprezintă „un secol, un simbol, un profet". *Opera aperta* este dublată de o lecție *aperta*, dramatizată, de istoria religiilor, publicul din sală numărând persoane de toate vârstele și de ambele sexe, dar fiind preponderent alcătuit din studenți. Poetica acestei nuvele transmodalizate în dramă se structurează ca un spațiu al interferenței dublei vocații, de artist și de om de știință, a lui Eliade.

Cele trei personaje ce inițiază construirea și, totodată, punerea în scenă a piesei dramatice, Darius, Melania (care apare în spectacol cu mâinile legate și reprezintă, ni se spune, spiritul) și un bătrân care ar reprezenta Tatăl, ar întruchipa, ni se sugerează, „misterul teologiei trinitare" al religiei iudeo-creștine. Spiritul e reprezentat printr-un personaj feminin 1. cu voce foarte slabă 2. cu mâinile legate la spate. Adevărurile fundamentale nu sunt cele care zornăie,

care sunt evidente (tuturor) și își sunt suficiente, ni se sugerează (vezi și autorul care ezită să-și scrie piesa) ideea în spiritul religiilor arhaice, orientale.

Textul dramatic-narativ aduce în prim-plan, ca și teatrul absurdului al lui Ionescu sau Becket din anii ’50, problema comunicării, a tăcerii ca limbaj, a proclamării morții lui Dumnezeu în lumea modernă, începând de la Nietzsche, chestiuni dezbătute în *Nouăsprezece trandafiri*. Ca și eroii pieselor ionesciene, personajele fac gesturi semnificative pentru o întreagă umanitate, de la un moment dat – în genere, ori inclusă într-un anumit spațiu social –, aducând în prim-plan atât simboluri fundamentale ale existenței, cât și problema comunicabilității. Acestea sunt anticipate în chiar incipitul nuvelei, care propune un anume tip de teatru: „Dacă mă voi hotărî vreodată să scriu o piesă de teatru, iată cum aș face: Un actor apare de după cortină și, apropiindu-se de rampă, strigă: *Adio!...* Își rotește încet privirile în sală, ca și cum ar căuta pe cineva, și strigă a doua oară: *Adio!…* Apoi, după o pauză lungă, apăsătoare, adaugă: Asta era tot ce aveam să vă spun: *Adio!…* Cu pricepere, cu emoție (căci e actor), ridică brațele în sus, sau face un alt gest de rămas-bun, și, discret, dar întristat (lăsând să se înțeleagă că nu există o altă soluție), se îndepărtează încet și dispare în spatele cortinei. Evident, publicul nu va înțelege. Va crede că asta face parte din piesă și va aștepta să vadă ce se mai întâmplă”. Indicând aceeași paradigmă a simbolismului trinitar, prin tripla rostire, acest cuvânt ar concentra, în chip dureros, explică ulterior regizorul, întreaga istorie a religiilor – textul fiind, în acest sens, o piesă „istorică” – din perspectiva raportului omului modern cu divinitatea.

Piesa, astfel concepută, aduce în prim-plan neliniștile și scepticismul omului modern, ideea de îngrădire a spiritului și a istoriei, fluctuațiile dintre *deus otiosus*, ideea nietzscheană a morții lui Dumnezeu și prezența divinului.

Personajele sunt „singure”, în sensul că nu știm nimic despre ele, și, printr-o unitate a contrariilor, al cărei liant este spiritul, întruchipează ideea prezenței-absenței divinului.

După o dezbatere pe tema semnificațiilor cuvântului „adio”, finalul e urmat de o semnificativă revenire la cadrul inițial, aducând în prim-plan problematica scrierii piesei și a creării spectacolului, la un mod apropiat de cum o va face mai târziu Matei Vișniec în *Ultimul Godot*, piesă în care spectacolul se constituie în stradă. Adevărurile nu sunt fixe și imuabile, sensurile se construiesc din aproximări și fluctuații între subiect și obiect:

„M-am apropiat de director.

– Știam eu bine de ce nu voiam să scriu teatru, i-am șoptit. Eu sunt timid, nu știu să vorbesc în public. Publicul mă intimidează. Publicul savant, mai ales, publicul din zilele noastre, cunoaște atâtea lucruri, studiază, meditează. Simbolurile, sensurile profunde… Știu de ce nu voiam să scriu piesa asta…

Directorul mă privea zâmbind.

– Dacă nu vrei, n-o scrie…. Am răsuflat ușurat - Atunci n-o mai scriu, i-am spus. Continua să zâmbească, dar îl ghiceam: era și el dezamăgit…"

Autorul optează să scrie despre ezitări și sentimente.

În narațiune și în textul dramatic inclus, un rol important în constituirea semnificației îl au metafora și sentimentul tăcerii, funcția comunicativă și poetică a tăcerii fiind corelată atât ideii de *deus otiosus*[17], cât și aceleia de realitate *manifestă*[18], ce comunică prin sine mai dens decât prin alt limbaj.

Protagonist al nuvelelor *Uniforme de general* și *Incognito la Buchenwald* și al romanului *Nouăsprezece trandafiri*, Ieronim Thanasse are o vocație pentru teatru, manifestată precoce. Operele sale sunt un teatru al misterului, al hierofaniei, al simbolurilor existențiale adânci și al simbolurilor sacrului, al revelării realului ca atare, reprezentând *teatrul ca modalitate de cucerire a libertății*, într-o societate în care individul se simte captiv ca într-o închisoare. Prin complexul de semnificații puse în evidență, legate de rolul artei, de condiția artistului și raportarea acestora la mit, piesa de teatru a lui Eliade cea mai apropiată de aceste două nuvele este, fără îndoială, *Coloana nesfârșită*, dedicată lui Constantin Brâncuși.

Relativ la condiția artistului autentic, aceasta nu coincide întotdeauna, relevă narațiunea și intertextul dramatic al nuvelelor amintite, cu „talentul" ambianțelor instituționale ce mai curând „secătuiesc" orice urmă de talent, prin impunerea de tipare. Ieronim începe să se regăsească doar după ce se revoltă față de un asemenea mod de a fi utilizat în spectacol. Secvențele narativ-simbolice ale prigoanei violoncelistei Mariei Daria Maria de către o mulțime „compactă, rea, fără figură", urmate de bătaia cu vergi care-i zdrobește mâinile

---

[17] „Când occidentalul a admis moartea propriului său Dumnezeu /…/ atunci a început să nu-l mai caute în propriile tradiții și culturi, ci în cele ale oamenilor primitivi și arhaici. Din această tăcere a încercat să evoce din nou un semn de intimitate și legătură cu sensul ontologic" (Charles H. Long, *Silence and Signification. A Note on Religion and Modernity*, în *Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1969, 146, t.n.).

[18] „Există lucruri ce nu pot fi transpuse în cuvinte. *Ele se relevă în chip manifest*" (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, apud Charles H. Long, op.cit., 149).

sunt, de asemenea, sugestive, în acest sens, atât în planul realului manifest, cât și al celui simbolic.

Mulțimii rele și informe i se opune, într-un alt plan, funcționalitatea estetică a corului antic. Concepția lui Ieronim este că „teatrul e *mai adevărat*, pentru că poți ieși dintr-o dramă și poți trece în alta. Sau poți ieși chiar din spectacol. Oricând m-aș fi putut adresa Corului și i-aș fi spus: «Acum, destul! V-am ascultat destul. E prea mult, prea multă tragedie!»". În *Incognito la Buchenwald*, corul avându-și ca model tragediile antice este o metaforă a mulțimii implicate în „spectacol" și creatoare de sens[19]. Referitor la acest tip de rostire, Ieronim exclamă: „*Corul!* /.../ Ei alcătuiesc Corul. Singurul Cor autentic pe care-l avem azi în București. Singurul care ar putea fi comparat cu Corul tragediilor grecești..."

Podul unei case devastate de bombardament, casa familiei sale, în care Ieronim intră în chip misterios noaptea, împreună cu un licean întâlnit pe stradă, pentru a-i arăta o serie de costume ce aparținuseră familiei, dar și o impresionantă colecție de coleoptere, devine el însuși un spațiu teatral:

„Tocmai atunci începuse să bată vântul, și aici, în podul acesta, dărăpănat de la bombardament, vântul se aude sinistru, ca la teatru, când se pregătește să izbucnească furtuna", notează autorul despre ambianță, la introducerea în acest spațiu a prietenului lui Ieronim, Vladimir Iconaru. Acesta îl făcuse martorul unei hierofanii. Îl cunoscuse pe stradă, ducând în mână un porumbel rănit.

Îmbrăcându-se amândoi în două uniforme de general scoase din cufere, Ieronim încearcă să „reconstituie" un scenariu misterios. Felul său propriu de a înțelege tainele existenței și ale istoriei e asemănător cu al celuilalt supraviețuitor al catastrofei din familia sa, o rudă mai îndepărtată, Antim, căruia îi spunea El Maestro sau Oncle Vania. Violoncelist de excepție, acesta e preocupat de problema vocației religioase a artei (dacă aceasta se adresează oamenilor sau divinității), chestiune reflectată și în viața sa sentimentală. Se despărțea de fiecare femeie căreia îi spunea o istorisire obsedantă pe această temă, rupând trei logodne din cauza acestei povestiri, singura excepție fiind Maria Daria Maria.

O revelație din punct de vedere al artei, aceasta fusese martirizată prin faptul că fusese obligată să facă o muncă pentru care nu era menită. De altfel, toate logodnicele sale fuseseră, într-un anume sens, niște „revelații", în sensul

[19] Vezi și punerea în scenă a „Trilogiei antice" a lui Andrei Șerban, pe scena Naționalului bucureștean, în anii 1990-1991.

că veneau dintr-o „*altă* lume", din altă parte, chiar dacă veneau doar din alt oraș, erau „străine", Antim fiind convins că „veștile importante" și „noutățile semnificative" le află „de la oameni veniți din altă parte", fapt interpretabil, mai curând, din punct de vedere religios (epifania unor „alte" lumi decât cea imediată).

Narațiunea se desfășoară episodic, în două planuri alternative ale discursului, unul având în centru povestea lui Ieronim Thanasse și a lui Vladimir, iar celălalt, povestea lui El Maestro și a Mariei Daria Maria, ambele conținând *flashback*-uri în istoria personală și cea a familiei Calomfirescu. Planurile adesea se intersectează, construind niveluri de semnificații complexe și paradoxe:

„Avem amândoi aceeași vârstă, Oncle Vania, continuă Ieronim, îngenunchind lângă el. Numai că dumneata ai amintiri, iar eu mi le *imaginez*. Și dacă ți-aș spune că amintirile mele le întrec de multe sute de ori pe ale dumitale, pur și simplu, pentru că mi le-am imaginat, n-ai să mă crezi…" Ieronim consideră că a redescoperit „sensul și funcția spectacolului" ca asumare activă a existenței: „a privi tot ce se petrece în lume ca *spectacol.* Asta înseamnă că putem interveni oricând, prin imaginație, și putem modifica *spectacolul* așa cum vrem noi…"

Shakespeareanismul ideii de *theatrum mundi* e relevat prin faptul că Ieronim își propune să joace, împreună cu Vlad, un *Hamlet* modern, în uniformele găsite în pod, spectacol care să insereze în semnificațiile sale „ceva care a fost și nu mai poate fi; care a fost și nu mai poate fi pentru că a intervenit *tragedia*…" Podul devine un spațiu al reconstituirii unor istorii personale ce prilejuiesc importante trimiteri în istoria spațiului cultural.

Ideea vieții ca teatru, dar și a spectacolului ca viață autentică, e subliniată și de funcționalitatea narativ-simbolică a motivului oglinzii și de cea a costumului. Oglinda din podul casei Calomfirescu, păstrată cel mai adesea învelită de către doamna Calomfirescu, căreia i se spunea în familie „mon Géneral" și care este figura centrală a evocărilor lui Ieronim, dezvăluie, atunci când se recurge la ea, un labirint, un adevărat tunel al timpului. Ea nu este numai obiectul *în care* se privește, ci și „obiect" *care* privește, căci, la un moment dat, când generăleasa ar fi aranjat o „scenă" de familie, ca la fotograf, în fața oglinzii, în scopul unor dezvăluiri, textual, oglinda i-ar fi „privit pe toți". „Scena" este polivalentă semantic, încorporând și aspecte ale ideii lumii ca teatru și ale spectacolului dramatic ca existență autentică.

Referitor la funcționalitatea costumului, Ieronim recunoaște, relativ la el și prietenul său, Vlad, cel puțin două ipostaze: „Uniforma asta de general care-mi

ține cald este pentru mine arta, geniul ludic, iar pentru Iconaru Vladimir este, pur și simplu, un costum de gală, un costum de bal mascat. Cât timp ne vom putea costuma și vom putea *juca,* suntem salvați!"

Thanasse pledează pentru o înnoire a teatrului și a tuturor instituțiilor: „ce/ trebuie să facem fiecare dintre noi, oamenii de azi, din a doua jumătate a secolului XX-lea: să reinventăm totul, de la limbaj la pariul lui Pascal, de la dragoste la instituții, la etică și gimnastică". Fantasticul e o modalitate de problematizare a teatrului și măștii, amintind uneori de fanteziile dramatice metateatrale existente încă din timpul lui Ben Johnson (*The Alchemist*) sau Richard Brome *(The Antipodes*). Unele dintre acestea sunt „texte de frontieră", cu dublă deschidere către lectură și spectacol, cum remarcă Maria Vodă Căpușan, autoarea studiului *Mircea Eliade – spectacolul magic*[20]. Această „proză aparent narativă", „actualizabilă în joc teatral", arată autoarea, cu referire la *Uniforme de general, Incognito la Buchenwald* și la *În curte la Dionis*, ar constitui o „autentică «literatură de teatru»"[21], terminologie utilizată, de altfel, mai curând în contextul literaturii dramatice propriu-zise mai greu reprezentabile și, ca atare, menită, mai degrabă, lecturii decât în contextul prozei[22].

Transmodalizarea intradiegetică[23] permite textului narativ, aflat la frontiera dintre epic și dramatic, o deschidere spre lectură și spre spectacolul-dezbatere sau teatrul procesual.

Ca și în *Uniforme de general*, în *Incognito la Buchenwald* actorii sunt martori ai unor epifanii. Una dintre ele, o epifanie indirectă, comunicată de o necunoscută ce se alătură grupului de personaje inițial, fiind imaginea unei fetițe grav bolnave, aflată „într-o cameră întunecată și umedă", salvată, finalmente, prin funcția soteriologică a spectacolului.

Teatrul este văzut aici ca o modalitate de cucerire a libertății interioare în situația istorică a condiționării și îngrădirii „din toate părțile", situație semnificată, finalmente, prin conceperea unui spectacol a cărui acțiune se petrece în lagărul de la Buchenwald. Scena acestui „spectacol" este chiar locuința unde se află, într-o iarnă viforoasă, actorii, nevoiți să ardă în vatră piesele de mobilier una după alta, incluzând un dulap de peste o sută de ani adus din Bavaria, care le mai ține de cald timp de o săptămână. Existența lor se desfășoară aparent normal, cu discuții despre artă, filosofie, mitul personal, întâmplări și

[20] Litera, București 1991, 74.

[21] *Ibidem*, 145.

[22] Cf. piesele lui Camil Petrescu și Lucian Blaga amintite.

[23] Vezi G. Genette, *Figures*, Éditions du Seuil, Paris 1972, despre „frontierele" discursului.

relatări de fapte cotidiene, fremătând de o viață intensă, ca, în final, personajele să se mistuie într-o combustie interioară, o „suprafirească incandescentă", în condițiile pline de frustrări ale mediului ambiant. Extremismul „miturilor" eșuate ale epocii moderne, despre care vorbește Eliade și în *Myths, Dreams and Mysteries*[24], comunismul și fascismul, este pus în evidență, cu vehemență, de autor.

Referiri la construirea și punerea în scenă a unor opere dramatice sunt inserate și în romanele *Noaptea de Sînziene* și *Nouăsprezece trandafiri*. Piesele *Întoarcerea de la Stalingrad* și *Schimbarea la față* – cea de-a doua, inspirată din *Cântecul Nibelungilor* și căutând să-i facă pe contemporani să trăiască sentimentul intens al catastrofei – ale lui Bibicescu, din *Noaptea de Sînziene*, constituie un *mise en abyme* al unei părți consistente a semnificațiilor din planul istoric al contextului romanesc. Autorul lor arată că nu este pentru un stil intelectual, ca acela al lui Partenie, alt scriitor din roman, și declară cu emoție că a regăsit mitul:

„Am lămurit toate problemele. Și problema Timpului, și problema Morții, și problema Spectacolului. Am înțeles tot. Am redescoperit Mitul, am găsit rădăcina vie a Spectacolului, pe care teatrul european a pierdut-o de la Shakespeare încoace".

În romanul *Nouăsprezece trandafiri*, piesa de teatru *Copiii nimănui* se referă la drama personală a eroinei, victimă a faptului că tatăl ei luptase împotriva comunismului. Textul dramatic și punerea în scenă realizate de cuplul Niculina-Laurian și regizorul A.D.P. – care ar constitui, se spune la un moment dat, o feerie „perfect compatibilă cu viziunea realist-socialistă", ceea ce, evident, este o contradicție de termeni – sunt prezentate dintr-o multitudine de unghiuri de vedere. Textul piesei, care obține premiul Festivalului de la Cannes, și jocul dramatic se constituie în contextul unui complex bogat de semnificații și simboluri incluzând elemente ce țin de catharsisul personajelor și revelații istorice, prin mandala dansului, simbolismul solstițiului de iarnă și al sărbătorilor religioase.

Funcțiile revelatoare, cathartice și soteriologice ale artei sunt prezentate în proza lui Eliade și din perspectiva mitului orfic, mit abordat de suprarealiști (Jean Cocteau, Jean Anouilh). Printr-un simbolic *descensus ad initio*, echivalent cu coborârea lui Orfeu în Infern pentru a o regăsi pe Euridice, nuvela *În curte la Dionis* reconstituie semnificații legate de rolul civilizator al artei, de valorile ei sociale și ontologice. Aspectele identității (re)asumate de protagonist

[24] Cap. „The Myths of the Modern World", Harper & Row, NewYork 1975.

pe parcursul traseului său labirintic, însumând elemente de natură sincronică, dar, mai ales, diacronică, revelează și o serie din analogii între mitul orfic, ritualurile șamanice și practicile liturgice ale credinței în Isus[25]. Poet și erou civilizator, personajul îmbină aceleași funcții pe care le îndeplinește șamanul în societățile primitive, în decursul practicilor taumaturgice și a tehnicilor extazului, sau descinderea lui Isus în Infern pentru a restaura integritatea omului primordial căzut[26]. Prin intertextualitate, simbolism și plurivalența de planuri, constituirea semnificațiilor textuale e asemănătoare celei din textele dramatice incluse în romanele amintite sau din nuvelele centrate pe ideea de teatru.

În *Nouăsprezece trandafiri*, Ieronim Thanasse scrie „Introducere la o dramaturgie posibilă". Pe parcursul acțiunii se joacă un teatru de mistere, prin care se urmărește cucerirea libertății absolute.

3. Mitologii ale memoriei și uitării

În viziunea lui Eliade asupra mitului și a gândirii mitice, un rol important îl are conceptul de memorie mitică, fapt reflectat în întreaga sa literatură fantastică, mai pregnant într-o serie de nuvele precum *Un om mare* (1945), *Les trois grâces* (1976) și *Tinerețe fără tinerețe* (1976). Conceptul eliadian de anamneză[27], înscris în tradiția platoniciană și pitagoreică, presupune o reactualizare, în diverse planuri ale existenței umane, a timpului primordial, reactualizare periodică și rituală în culturile arhaice, susceptibilă de a se realiza spontan sau deliberat, în orice caz, teofanic, în culturile moderne.

Proza fantastică a lui Mircea Eliade cuprinde și ipostaze ale mitologiei anamnezei ca expresie a recuperării memoriei colective. Nuvela *Șanturile*[28] sugerează, mai curând simbolic și metaforic, propensiunea către anamneză a unei comunități în vremuri de cumpănă, în acest caz, epoca celui de-al Doilea Război Mondial, anamneză relativă la memoria culturală din spațiul culturii române. Într-un sat aflat sub amenințarea năvălirii trupelor germane și ruse deopotrivă, un mic grup de oameni se încăpățânează să caute comoara visată de bătrânul satului. Referirea la aceasta produce trimiteri textuale la începuturile culturii române, „comoara" fiind simbolic conexată cu Sarmizegetusa și

---

[25] Cf. M. Eliade, *Images et symboles*, Gallimard, Paris 1952 și *Myths, Dreams and Mysteries*, Harper & Row, NewYork 1975.

[26] *Ibidem.*

[27] Mircea Eliade, *Mythologies of Memory and Forgetting*, în „History of Religions", II, 1963, nº 2, *Mythologie de la mémoire et de l'oubli*, în „Nouvelle Revue Française", XI, 1963.

[28] 1963 (München, „Revista scriitorilor români"), în vol. „În curte la Dionis" (1977, Paris).

epoca lui Zamolxe, timp având, în contextul nuvelei, funcţionalitatea de *illud tempus*. Intervenirea brutală a istoriei – mai întâi un grup de soldaţi germani, apoi un grup de soldați ruși – într-un spațiu devenit emblematic prin simbolismul centrului spiritualmente reprezentat de biserică face anamneza metaforică semnificată a universului narativ imposibilă. Fantasticul nuvelei constă în modalitatea simbolică și metaforică, cu aparentă de realitate, de semnificare a unui nivel mitic a cărui anamneză e ratată de istorie; într-un fel, nuvela esențializează simbolico-metaforic întreaga istorie universală de la un moment dat.

Dacă în *Şanturile* anamneza reprezintă o încercare de recuperare a memoriei mitice a unei comunități, în nuvela *Dayan* (1981) procesul de anamneză mitică al cărui subiect este personajul principal reprezintă o incursiune în straturile memoriei colective ale umanității, țesătura narativă complexă incluzând mituri, simboluri, unificate prin mitul lui Ashaverus („jidovul rătăcitor") aparținând diverselor nivele istorice ale memoriei colective.

Victimă a unei anamneze mitice aflate la baza constituirii fantasticului narativ, personajul nuvelei *Un om mare* (1945) suferă un proces de macantropie, transformându-se într-o ființă ciudată, de început de lume, ca urmare a anamnezei unei glande dispărute în pleistocen, când pământul ar fi fost locuit de ființe uriașe, un fel de semizei. Astfel, personajul „părea un Neptun înălțându-se printre talazuri. /…/ Nu mai era spaimă propriu-zisă, ci o stranie mirare, care te scotea din timp, proiectându-te într-o aură mitologică. Așteptai să-l vezi ridicând tridentul neptunic sau asmuțind fulgerele, ca Iupiter – și tot ce-ar fi urmat nu te-ar fi minunat mai mult decât propria lui apariție". Fantasticul nuvelei se constituie printr-o intensificare graduală a elementului straniu în ambianța cotidiană, până la constituirea imaginii teofanice, cum subliniază naratorul, textul având și un nivel anecdotic, al zvonurilor colportate în legătură cu strania întâmplare.

Cele două nuvele ale lui Eliade centrate pe tematica memoriei mitice, *Les trois grâces* și *Tinerețe fără tinerețe*, se numără printre cele mai complexe proze ale sale din punctul de vedere al structurării discursive. De la organizarea semnificațiilor textuale într-un univers narativ coerent și relativ unitar din unele dintre prozele scrise în anii '30, precum *Şarpele*, la amestecul de coduri lingvistice, registre stilistice și caracterul eluziv al înseși straturilor de semnificații ale narațiunii din aceste două nuvele, distanța este de la o estetică preponderent modernistă la una preponderent postmodernă. Polivalența semantică ce caracterizează întreaga proză fantastică a lui Eliade are aici un caracter mult mai deschis decât în unele dintre prozele sale scrise înainte de anii '50,

textul constituindu-și semnificațiile printr-o scriitură ce etalează atât relativitatea adevărurilor lumii înconjurătoare, cât și însăși relativitatea și caracterul lunecos al limbajului.

Dacă în proze de tipul romanului amintit realitatea narațiunii se desfășoară într-un timp preponderent mitic, ce interferează într-o măsură sau alta cu o realitate cotidiană care, deși determinată istoric, are mai curând coordonatele unor „realități" general valabile din punct de vedere istoric, în aceste două nuvele, ca în majoritatea scrierilor sale literare din această perioadă, timpul istoric este mult mai clar conturat. Această istoricizare a discursului constituie, de altfel, una dintre trăsăturile importante ale culturii postmoderne[29], făcând din textul de factură fantastică o țesătură narativă deosebit de complexă, deși având drept fundal o istorisire relativ simplă. Straturile de semnificații de ordin mitic sau fantastic se suprapun sau se dezlocuiesc reciproc adesea până la indecibilitate cu cele din apanajul ordinii cotidianului sau al plauzibilului, așa cum se întâmplă în prozele lui Borges și, mai ales, ale lui Garcia Marquez.

Mai mult, complexitatea acestor două nuvele se datorează și coexistenței miticului cu științificul, într-o încercare de a realiza o *conjunctio oppositorum*, într-o lume lipsită de dimensiune spirituală și amenințată de eschatologic. În acest sens, este emblematică fantastica apariție a personajului coborât parcă „dintr-un tablou de Whistler", ce se prezintă drept „contele Garcian", din *Tinerețe fără tinerețe*, care vorbește de sfârșitul lumii și de arca lui Noe, la fel de semnificative fiind și recurentele referiri la dezastrele atomice, din aceeași nuvelă. Într-o serie din textele sale științifice[30], Eliade arată că aceste temeri escatologice, ca efect al unui interes exacerbat pentru aspectele pozitiviste ale activității umane, în detrimentul culturii, naturii și spiritului, se reflectă în cele mai moderne forme de artă.

Fantasticul ambelor nuvele e o îmbinare de *science fantasy* și mit, în constituirea căreia textul recurge la un volum bogat de referințe și reflecții de natură filosofică, științifică, artistică. Narațiunea revelă un caracter pronunțat dialogic, același eveniment sau amănunt narativ fiind adesea prezentat din multiple perspective, iar în unele replici întrezărindu-se ecourile mai multor categorii de personaje. Unitatea acestor structuri narative plurivocalizate și relativiste, acea *conjunctio oppositorum* către care tind nivelurile semantice imanente ale

[29] „Structuralism, Deconstruction and Postmodernism", în NORMAN F. CANTOR, *Twentieth-Century Culture. Modernism to Deconstruction*, Peter Lang, New York 1988.

[30] Între care „*Homo faber" and „Homo religiosus*", din „The History of Religion. Retrospect and Prospect".

textului, e conferită de un discret mesaj de natură teologică. Chiar și ludicul narațiunii, asumat ca element constitutiv al existenței umane și, mai ales, al reflectării acesteia într-o construcție epică, este, contextual, discret integrat *Weltanschauung*-ului ce generează un asemenea „mesaj" estetic.

Istorisirea aflată la baza nuvelei *Les trois grâces* include ea însăși elementul fantastic. Medicul oncolog Aurelian Tătaru descoperă, în decursul unor cercetări, o modalitate de vindecare a cancerului, modalitate strâns legată de o determinare de ordin mitic a evoluției organismului uman. Aplicat pe trei paciente septuagenare, tratamentul, bazat pe un ser a cărui formulă rămâne un secret și efectuat într-un mediu științifico-medical foarte restrâns, fiind vorba de o experiență incipientă, are efecte fabuloase. Doar câțiva prieteni apropiați ai medicului, botanistul și poetul Zalomit, preotul Calinic și inginerul Hagi Pavel, au o vagă idee despre ceea ce se întâmplă. Pacientele întineresc miraculos cu circa treizeci-treizeci și cinci de ani, ceea ce le face să se retragă jenate din mediul lor social anterior acestor experiențe. Întrerupt la jumătate dintr-un „ordin de sus", tratamentul are ca efect un dramatic dezechilibru în viața celor trei femei, a căror existență alternează între perioade în care sunt întinerite și se retrag departe de lume cu perioade în care au vârsta lor reală.

În acest timp, medicul și amicii săi sunt hărțuiți, în scopul aflării „secretului formulei". Descoperirea este fatală, pe rând, doctorului Tătaru, preotului Calinic și lui Zalomit. Preotul Calinic, cu doctoratul la Strasbourg în teologie protestantă, știind mai multe despre fundamentul filosofic al acestei descoperiri, dispare fără urmă după ce este torturat. Scrierile lirice și preocupările botanice ale lui Zalomit sunt suspectate a avea legătură directă cu descoperirea oncologului. Doctorul Tătaru pare a fi victima unei încercări de viol din partea uneia dintre cele trei paciente, într-un episod, nu lipsit de farmec, referitor la sexualitatea acesteia, în ipostaza de femeie întinerită. Anchetatorii adună un material imens de date, în care conectează, la întâmplare, orice cu orice, pentru a afla, chipurile, misterul serului fiziologic, povestea acestor personaje și ce este subversiv, politic, în toate acestea. Astfel, preotului i se găsește cel mai repede o vină, fiind acuzat de „obscurantism religios". Diverse probleme, de natură intelectuală și nu numai, bănuite a-i fi interesat pe acești prieteni care se cunoscuseră în tinerețe în Elveția, cum ar fi cea a imaginației, sunt răstălmăcite și adesea încadrate într-un discurs prin care anchetatorul pretinde a fi de partea celui anchetat. În replicile lui Albini de tipul „Doar oamenii fără imaginație se lasă hipnotizați de clișee și lozinci", într-un context în care acesta face aluzie la lipsa de imaginație a celui ce ordonase întreruperea tratamentului și

la teama lui că acesta „ar putea provoca o recrudescență a obscurantismului religios", când el însuși reprezintă lumea clișeelor și a lozincilor, cel care vorbește încearcă să-și asume limbajul celuilalt, limbajul celui pe care nu-l tolerează. Această polimodalizare a discursului situează constituirea semnificațiilor textuale pe un teren labil.

Experiențele doctorului Tătaru aveau la bază încifrarea în structura corpului și a vieții omenești a unui sistem de regenerare existent în *illo tempore* și blocat printr-o amnezie, o dată cu „căderea" omului în istorie. Proliferarea celulelor ce ar caracteriza neoplasmul ar fi fost la origine, după concluzia sa, un proces de regenerare a corpului a cărui memorie mitică s-a pierdut. *A-mneza* fenomenului originar – la care ar face aluzie, ne indică textul, și anumite pasaje din cartea *Genezei* – ar fi dus la o proliferare excesivă și anarhică a acestor celule, medicul educat în Elveția căutând să „pună la punct" un ser care ar fi produs un fenomen de *anamneză*, de rememorare a „instinctului teleologic, prezent în orice organism". În procesul încercării de a dezvălui „implicațiile biologice și medicale ale teologiei păcatului originar" ale personajelor din cercul doctorului Tătaru, dar și în lumea lui Albini, textul recurge la referințe de ordin literar (Huxley, Valéry, Dan Botta, Ion Barbu etc.), științific (Linneus, *Morfologia plantelor* a lui Goethe), teologic (de la *Biblie* si Luther la texte apocrife), unele conexate în chip direct acestei mitologii a anamnezei, altele doar ca urmare a unor digresiuni și asociații, la omonimii metaforice (sintagma *les trois grâces* denumește mai multe lucruri), omofonii ludic-umoristice („les trois grâces" și „les trois grasses"), cu intenționalitatea polivocalizării discursului. Acest dialogism multifuncțional – cu o gamă de efecte de la comicul pur (lipsit de malițiozitate) la o complexă problematizare a realului și chiar a capacității de comunicare a limbajului/limbajelor – se integrează unei îmbinări de niveluri narative cuprinzând un nivel mitic (în acest sens, universul epic al nuvelei reactualizează mitul Persefonei), un nivel teologic, unul istoric și un nivel poematic. Nuvela este totodată narațiunea unei revelații și a unui proces de creație deopotrivă, în care se intervine inoportun, rezultatele ținând astfel, cu atât mai mult, de domeniul monstruosului și al entropiei.

Nuvela *Tinerețe fără tinerețe* explorează, cu mijloace narative și epistemologice complexe, „posibilitatea unei umanități superioare speciei *homo sapiens*", constituind, în acest sens, o proză de anticipație. Într-un cadru narativ în care discursul e relativizat prin motivul, întâlnit și în alte proze fantastice ale lui Eliade, al vieții ca vis, inclus în țesătura narativă, într-o formă iterativă, către finalul nuvelei, se dezvoltă narațiunea principală, orientată temporal-anticipativ

– inserând o serie de texte concise, reprezentând *flashback*-uri sau incursiuni în lumea visului – și o narațiune orientată temporal spre un plan anterior prezentului. Profesor eminent la un liceu din Piatra-Neamț, Dominic Matei, renumit în tinerețe prin uluitoarea memorie și prin limbile cunoscute, aflat în pragul senectuții, este lovit de trăsnet, după care se pomenește, oarecum întinerit, într-un spital, subiect al unui fantastic proces de hypermnezie. Medici renumiți care cercetează cazul constată o anamneză realizată gradual în diversele straturi ale memoriei, legate de diferite momente din viața acestuia, de limbile învățate la anumite vârste, dar și, în chip straniu, de lucruri pe care nu le-a învățat sau la care nu s-a gândit niciodată. De pildă, se pomenește că știe limba albaneză, deși nu citise nici prefața gramaticii de albaneză pe care o avea în bibliotecă. Faptul ar putea fi semnificativ în contextul unei memorii mitice, raportată la o memorie culturală, coroborat cu faptul că „papa Dominic" fusese profesor de latină și italiană, prin sugestia „rememorării" stratului lingvistic autohton aflat la originea limbii române, știut fiind faptul că între elementele presupuse a fi de origine dacă ale limbii române și straturile lexicale vechi ale albanezei este o oarecare legătură. Faptul e relevat și de gramatica lui Meyer, pe care acesta spune că o are în bibliotecă.

Anamneza mitică, luând preponderent forma unei anamneze culturale, își proiectează virtuțile mnemnotice și existențiale într-un timp istoric anticipat – raportat la cadrul temporal la care se revine în finalul nuvelei –, în care personajul, în diverse medii și în diverse cadre spațiale europene (în speță, București și Geneva), participă sau e martor la dezbateri de natură filosofică, științifică, politică, în sens larg – de natură existențială. Fie că au loc în lumea medicală sau în alte medii, majoritatea acestor dezbateri, ca și diverse speculații și asociații pornesc chiar de la transformarea căreia îi fusese subiect Dominic Matei, aducându-se în discuție ipoteze consacrate, dar și altele noi, asupra acestei mutații, sau a unor chestiuni adiacente, în oarecare măsură, cum ar fi speculațiile gândirii lui Nietzsche, idei privite din perspective multiple. Unele dintre acestea problematizează chiar aspecte ale istoriei și ale sistemelor de gândire ale secolului XX, într-o manieră care face aluzie, în subtext, la riscul și chiar implicațiile eschatologice ale unora dintre acestea. Personajul se simte erou de *science fiction*: „Pe scurt, sunt un «mutant». /.../ Anticipez existența omului postistoric. Ca într-un roman de *science-fiction*". Spre deosebire însă, sau în raport cu aceste personaje, are libertatea de a accepta sau a refuza această nouă condiție, încorporează – în chip aproape paradoxal – o dimensiune mi-

tică, axată, la un mod generic și simbolic, preponderent pe un factor cultural și, tot la un mod paradoxal, participă într-o serie de epifanii.

Ipotezele autentic științifice, pretins științifice sau ironic „științifice" (unele speculații ale textului se referă la electrocutarea propusă de „oamenii de știință" fasciști ca mijloc de a „produce o mutație radicală a speciei umane") intră într-un dialog (gnoseologic, existențial, cultural) cu dimensiunea mitică a evenimentelor.

Nuvela include și narațiunea unei regresiuni către arhetip, pe firul palingenetic, având drept urmare suprapunerea de identitate cu antecedentul metempsihotic. Încorporând identitatea lui Rupini, un personaj feminin, Veronica, se pomenește că vorbește sanscrita și că are un comportament straniu. Identificarea Veronica – Rupini e verificată la peștera în care medita Rupini, unde aceasta are o criză paramediumică.

Fantasticul nuvelei explorează astfel mitologia anamnezei atât în contextul unei regresiuni, cât și al unei proiecții în viitor. Anamneza lui Dominic Matei este analogă unei iluminări, semnificativ fiind faptul că a fost provocată de un trăsnet, în noaptea de Înviere, ceea ce conferă evenimentului dimensiunea unui *mysterium tremendum* presupunând moarte inițiatică și resurecție[31], prin analogie cu practicile șamanice sau liturgia christică, având drept consecință clarviziunea în viitor și în existența celorlalți. Anamneza prilejuiește incursiunea în sisteme de gândire și în probleme de perspectivă ale omului contemporan, ea constituind, de altfel, o hierofanie, cu atât mai mult cu cât „revelarea unei hierofanii este întotdeauna o problemă de *recunoaștere* a unor manifestări anterioare ale sacrului"[32], adică este ea însăși un proces de resurecție a unei memorii mitice.

[31] *The Two and the One*, University of Chicago Press, Chicago 1979; „rapiditatea iluminării spirituale – arată Eliade în acest studiu – a fost comparată în multe religii cu fulgerul" (p. 22, t.n.), oferind ca exemplu „iluminarea" (*qaumaneq*) din ritualurile șamanilor eschimoși; același tip de comparație e întâlnit și în *Upanișade*, autorul referindu-se la simbolismul indian al „iluminării instantanee", întâlnit, de asemenea, în metafizica greacă și misticismul creștin, și în *Images et symbols*.

[32] Bryan Rennie, *Reconstructing Eliade. Making Sense of Religion*, State University of New York Press, Albany 1996, 14.

„CREDINȚĂ SLABĂ" SAU CREDINȚĂ PENTRU ZILELE NOASTRE?

Scurtă incursiune în perspectiva religioasă a lui Gianni Vattimo

Pr. Mihăiță Blaj,
Universitatea Pontificală din Lateran, Roma

1. În urmă cu două secole, tânărul Hegel, înainte de a-și construi sistemul filosofic și de a „împlini" astfel modernitatea, reflectând asupra filosofiei care-l precede îndeaproape, exprima intuiția că gândirea filosofică, marcată de „sentimentul" că „Dumnezeu a murit", trebuie să treacă de la această „Vinere sfântă filosofică" a absenței lui Dumnezeu (Gottlosigkeit) la o „Vinere sfântă speculativă", în care tocmai reflecția asupra „Vinerei sfinte istorice" ar oferi din nou posibilitatea de a gândi Ideea[1]. Dacă pentru Hegel a rămas doar o intuiție, căci nici el însuși și nici epigonii săi (de stânga sau de dreapta) nu au reușit să impună acest program, se pare că, în timp, intuiția s-a transformat într-o profeție care se vede împlinindu-se din ce în ce mai mult în ultimele decenii, când „urma Urmei"[2] reîncepe să se întrezărească în conștiințe și în reflecția filosofică.

2. Cred că semnele împlinirii acestei profeții reprezintă mai mult decât o coincidență[3] pentru a nu le considera drept contextul cel mai potrivit pentru a așeza perspectiva religioasă a lui Vattimo, probabil, unul dintre ultimii reprezentanți ai „filosofiei morții lui Dumnezeu", care nu doar încearcă să depășească o *Gottlosigkeit* filosofică deja imposibil de susținut[4], dar își construiește

---

[1] E un gând considerat programatic pentru întreaga sa filosofie, gând ce apare în prima sa lucrare importantă, *Glauben und Wissen*, publicată în 1802 (G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, în *Gesammelte Werke.* ed. H. Buchner și O. Pöggeler, vol. IV, Felix Meiner, Hamburg 1968, 413-414).

[2] Astfel își intitula Vattimo conferința ținută în cadrul simpozionului de la Capri, organizat împreună cu Derrida tocmai pe tema analizei simptomelor „reîntoarcerii sacrului" în conștiința civilizației occidentale (cf. G. Vattimo, „La traccia della traccia", în J. Derrida-G. Vattimo, *La religione*, Laterza, Roma-Bari 1995, 75-89).

[3] Într-un anumit sens, recunoaște el însuși o anumită legătură cu acest context, mărturisind într-o discuție cu Sequeri și Ruggeri: „În ceea ce mă privește, mă simt hegelian prin metodă, dar nu și prin sistem; altfel spus, sunt convins că evenimentul negativ, moartea, reprezintă forța care mișcă totul…" (G. Vattimo - P. Sequeri - G. Ruggeri, *Interrogazioni sul cristianesimo. Cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo*, Lavoro, Roma 2000, 32).

[4] „Sfârșitul modernității a adus cu sine și dizolvarea principalelor teorii filosofice care credeau că lichidaseră religia: scientismul pozitivist, istoricismul hegelian și apoi marxist. Astăzi

întregul discurs filosofic asupra credinței tocmai în jurul gestului *kenotic* realizat de Dumnezeu în Fiul său întrupat și mort pe cruce. Vattimo este unul dintre autorii care au influențat mult agora filosofică (și nu numai) din ultimele trei decenii, dovadă că sintagma *pensiero debole*, lansată împreună cu P. Rovatti la începutul anilor '80, a devenit un slogan nelipsit în dezbaterile postmoderne. Deși în România cărțile sale au început să fie traduse de Editura Pontica chiar în primii ani după Revoluție, perspectiva sa religioasă, care a suscitat și suscită încă vii discuții în spațiul cultural italian, este destul de puțin cunoscută. Voi încerca, de aceea, în acest studiu, din punct de vedere al teologiei fundamentale, de a analiza propunerea filosofico-existențială asupra credinței a lui Gianni Vattimo, prezentând a) o interpretare a firului logic a considerațiilor sale, b) o evaluare critică și c) anumite puncte care se arată a fi fecunde pentru gândirea teologică.

„Creștinismul prietenos"

3. Ajungând într-un moment al vieții „în care pare normal, previzibil, chiar puțin banal, ca cineva să-și repună problema credinței"[5], făcând apoi „experiența morții [unor] persoane dragi"[6], convingându-se, după căderea comunismului, ultima metanarațiune practică a secolului trecut, că „tăcerea filosofiei cu privire la Dumnezeu pare astăzi cât se poate de lipsită de rațiuni relevante din punct de vedere filosofic"[7], citind semnele timpului și observând că, „în condițiile noastre de existență, religia este experimentată ca o reîntoarcere"[8], Vattimo începe în jurul anilor '90[9] să facă din credința creștină o temă care apare adesea în scrierile sale.

---

nu mai există motive filosofice pentru a fi atei sau pentru a respinge religia" (G. Vattimo, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996, 17-18).

[5] G. Vattimo, *Credere di credere*, 8.

[6] G. Vattimo, *Credere di credere*, 10.

[7] G. Vattimo, „Morte o trasfigurazione della religione", în P. Ferliga (ed.), *Fine millennio. L'Occidente di fronte al sacro*, Grafo, Brescia 1998, 67.

[8] G. Vattimo, „La traccia della traccia", 75.

[9] O făcuse și mai înainte, însă doar tangențial și dintr-o perspectivă destul de diferită, în special, într-un studiu publicat la începutul carierei sale filosofice (cf. „Il futuro e l'eterno", în AA.VV, *Autorità e libertà nel divenire della storia*, il Mulino, Bologna 1971, 471-535), drept pentru care, G. Giorgio vorbește despre un „Vattimo dialectic" prezent în primele sale scrieri și un „Vattimo radical hermeneutic" (cf. G. Giorgio, "Il cristianesimo in G. Vattimo tra dialettica ed ermeneutica", în *Ricerche teologiche* 1/2005, 7-35). În analiza noastră ne vom opri doar asupra acestei a doua etape, care, în ceea ce privește reflecția asupra credinței creștine, începe să se contureze cu studiul *Oltre interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 1994.

Alături de toate aceste motive mai este unul, cel mai paradoxal, dar și cel mai important pentru a-i înțelege discursul. Mărturisește el însuși: „După teza de doctorat în Aristotel, am început să-i studiez pe Nietzsche și Heidegger, care mi se păreau a fi cei mai radicali critici ai modernității. Or, tocmai prin intermediul acestor autori, nu doar antimoderni, dar și anticreștini, în mod paradoxal, am fost readus la credința creștină sau la ceva care îi seamănă mult"[10]. Această regăsire va fi analizată de către Autor în câteva studii[11] și articole[12], rezumate în *Credere di credere*, reluate și aprofundate apoi în *Dopo la cristianità* și explicate în diferite cărți scrise împreună cu diverși *partners* de dialog[13], în care încearcă să pună împreună cunoscuta sa *ontologie slabă* delineată deja în urmă cu un deceniu[14], fenomenul secularizării interpretat prin intermediul lecturii lui M. Weber[15] și K. Löwith[16], lectura religiei ca un „mecanism expiator" a lui René Girard[17] și experiența sa personală de credință.

4. Cheia de lectură prin care cred că se poate interpreta gândirea lui Vattimo cu privire la credința creștină este următoarea: pe linia lui Nietzsche și a lui Heidegger, Autorul, mărturisind că a devenit anticreștin întrucât antimetafizic,

---

[10] G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002, 6. Un adevărat paradox, care-l va face pe V. Possenti să remarce, nu fără o oarecare ironie: „Am putea rămâne stupefiați în fața disproporției existente între modestia începutului în Germania (atacul asupra metafizicii) și imensitatea obiectivului (regăsirea creștinismului)" (V. Possenti, „Nichilismo, ontologia debole, cristianesimo", în *Per la filosofia*, 38/1996, 33).

[11] „L'Occidente o la cristianità", în A Bossi, ed., *Cristianesimo ed Europa*, Città Nuova, Roma 1993, 91-105; cap. „Religione" in *Oltre interpretazione*, 1994; „La traccia della traccia", 1995; „Morte o trasfigurazione della religione", 1998.

[12] „Storia della salvezza e storia dell'interpretazione", în *MicroMega*, 3/1992, 105-112; „Dio l'ornamento", în *MicroMega*, Almanacco 1996, 187-199; „Contro gli assolutismi di fede e ragione", în *MicroMega*, 1/1999, 117-121; „Credere di credere", în *Horizonte* 4/1999, 117-122; „Cristianesimo contro metafisica", în *MicroMega*, 2/2000, 132-139; „Perche ritorna il bisogno di Dio? E quale Dio?", în *Attualità dell'antico*, 5/2001, 274-278.

[13] *Interrogazioni sul cristianesimo*, cit.; *Il futuro della religione. Solidarietà, carità e ironia* (împreună cu R. Rorty, ediție îngrijită de S. Zambala,) Garzanti, Torino 2005; *Cos'è la religione oggi* (împreună cu G. Filoramo și E. Gentile), ETS, Pisa 2005; *Nichilismo e religione* (împreună cu F. Orlando și S. Zabala), Casini, Roma 2005; *Verità o fede debole. Dialogo su cristianesimo e relativismo* (împreună cu R. Girard), Transeuropa, Ancona-Bologna 2006; *Atei o credenti? Filosofia, politica, etica, scienza* (împreună cu P. F. d'Arcais și M. Onfray), Fazi, Roma 2007.

[14] G. Vattimo, *Il pensiero debole* (con P.A. Rovatti), Milano 1983.

[15] *Die protestantische Ethik und der „Geist" des Kapitalismus*, Athenäum Hain Hanstein, Bodenheim 1993.

[16] *Meaning in history*, The University of Chicago Press, Chicago 1949.

[17] *La Violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972; *Des choses cachées depuis la fondation du monde. Recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort*, Grasset, Paris 1978.

încearcă să „de-metafizeze" creştinismul, aşezând drept *praeambula fidei*, în locul metafizicii clasice, ontologia slabă, în lumina căreia interpretează apoi conţinuturile principale ale credinţei. Spus cu alte cuvinte, faptul că s-a îndepărtat pentru mulţi ani de creştinism, devenindu-i chiar un virulent critic, nu se datorează unor motive teoretice, în sensul că nu i se mai părea atrăgător mesajul creştin ca atare, ci se datorează unor motive existenţiale/morale, adică *unei forme* rigide în care i se părea că îi era adesea prezentată credinţa creştină, găsindu-se astfel „în imposibilitatea de a adera la o doctrină care apare prea dur în contrast cu «cuceririle» raţiunii iluminate"[18]. Or, căutând motivele pentru care creştinismul se prezintă în această formă violentă, le-a găsit în fundamentul său filosofic, care are rolul de *praeambula fidei*, adică fundamentul pe care se construiesc întreaga doctrină şi toată teologia: metafizica clasică, conform lecturii lui Heidegger, este văzută drept „gândirea care identifică fiinţa cu datul obiectiv, cu lucrul care mi-ar sta în faţă", şi înaintea căruia „gândirea ar trebui să se limiteze a-l contempla pentru a se conforma legilor sale"[19].

Mai mult, imaginea lui Dumnezeu prezentată cu aceste instrumente, „Dumnezeul metafizicii, cel pe care metafizica l-a numit şi *ipsum esse subsistens*, care rezumă în sine în formă eminentă toate caracteristicile fiinţei obiective"[20], este imaginea unui Dumnezeu violent. Din acest motiv, doar acum, când s-a decretat moartea metafizicii[21] şi a murit însuşi acel Dumnezeu moral şi violent de care nimeni nu avea nevoie, s-a creat posibilitatea redescoperirii creştinismului; dar, bineînţeles, nu plecând de la presupoziţii metafizice, ci de la un fundament postmetafizic, adică plecând de la ontologia slabă[22].

---

[18] G. Vattimo, *Credere di credere*, 64.

[19] G. Vattimo, *Credere di credere*, 19.

[20] G. Vattimo, *Credere di credere*, 30.

[21] O idee care apare ca un refren în scrierile sale sună tocmai în felul următor: „Dacă filosofia a redescoperit plauzibilitatea religiei şi, în consecinţă, poate privi la nevoia religioasă a conştiinţei comune în afara schemelor criticii iluministe, acest lucru se datorează (doar) faptului că s-au dizolvat metanaraţiunile metafizice" (G. Vattimo, „La traccia della traccia", 80). Un raţionament care, răsturnat, sună: faptul că religia pierduse plauzibilitatea în filosofie se datorează metanaraţiunilor metafizice.

[22] Acest gând care stă în spatele întregului său parcurs filosofic este afirmat în mod explicit de Vattimo într-un pasaj-cheie, pe care-l considerăm capital pentru înţelegerea interpretării sale cu privire la creştinism: „Motivele pentru a respinge metafizica sunt, pentru Heidegger, aceleaşi motive care sunt valabile în cazul gândirii de avangardă [...]: metafizica obiectivităţii se încheie cu o filosofie care identifică adevărul fiinţei cu calculabilitatea, măsurabilitatea şi, în definitiv, manipulabilitatea obiectului de către ştiinţa tehnică [...]. Plecând de la această critică a metafizicii – care, repet, *nu are în mod principal baze teoretice, ci etico-politice* (nu este vorba de a opune viziunii fiinţei ca obiect o concepţie mai adecvată şi mai adevărată, ci de a ieşi

5. Ce este *ontologia slabă*? Dacă modalitatea de a gândi ființa ca pe un obiect fix care stă în fața mea converge la sfârșitul parcursului într-o gândire ce impune în mod violent adevărul totalizant al tehnicii și al metanarațiunilor, atunci ieșirea din acest cerc vicios nu înseamnă, cum am afirmat deja, a opune acestui concept de ființă-obiect un altul, mai adecvat și „mai adevărat", care ar fi în continuare obiectivant, dar străduința de „a gândi ființa ca fiind neidentificată în nici un fel cu prezența caracteristică a obiectului"[23].

Premisa aceasta îl conduce pe Vattimo la inferarea a două concluzii. Dacă ființa nu mai este „ceea ce este", ceea ce îmi stă în față și căreia eu, prin cunoaștere, trebuie să mă adecvez (*adaequatio*), înseamnă că ființa, care oricum este (există), e ceea ce făptuiește, este un eveniment, este ceva care se întâmplă, și nu ceva care stă; și dacă nihilismul, ca orientare filosofică, nu înseamnă a opune concepției metafizice a ființei o altă concepție „mai adevărată", atunci „istoria metafizicii *este* istoria ființei, și nu doar o istorie a erorilor omenești"[24]. Altfel spus, nu se poate concepe că „metafizica tare" gândise în mod greșit ființa care, în sine, ar fi slabă, ci că ființa însăși are o vocație nihilistă și că, așa cum în epoca metafizicii ființa care era „tare" a fost reflectată de o gândire tare, acum, „caracterul de împuținare, de sustragere, de lejerizare reprezintă chipul ființei care ni se oferă în epoca sfârșitului metafizicii și al problematicizării obiectivității"[25]. Acest proces de lejerizare a ființei[26] este un fenomen care se poate observa în toate structurile realității:

> Tehnologia ușurează existența simplificând întrebarea cu privire la realitățile ultime; știința experimentală [...] induce o gândire mai moderată, mai atentă la imediat decât la primele principii [...]; structurile realității devin mai puțin rigide, comunitatea naturală e înlocuită cu o societate complexă și ramificată [...]; puterea politică se dezvoltă spre forme democratice[27]

și așa mai departe.

dintr-un orizont de gândire care, la sfârșit, se demonstrează a fi un dușman al libertății și al istoricității ființei) –, Heidegger construiește o filosofie în care încearcă să gândească ființa în termeni diferiți decât cei metafizici" (G. Vattimo, *Credere di credere*, 21). Sublinierea îmi aparține.

[23] G. Vattimo, *Credere di credere*, 26.

[24] G. Vattimo, *Credere di credere*, 26.

[25] G. Vattimo, *Credere di credere*, 26.

[26] În lipsa altor termeni mai adecvați, am ales să traducem expresia *indebolimento dell'essere*, un concept-cheie în scrierile lui Vattimo, prin "împuținare a ființei", "lejerizare a ființei".

[27] G. Vattimo, „Morte o trasfigurazione della religione", 70.

6. Însă, optând pentru această cheie de interpretare a realității, Autorul își dă seama[28] că, de fapt, se află într-o profundă continuitate cu tradiția creștină, întrucât aceasta crede într-un Dumnezeu care a inserat el însuși în ființă acest destin de împuținare. Căci nu se poate să nu ne punem întrebarea dacă

> a gândi un parcurs al istoriei ca orientat spre emancipare prin intermediul consumării structurilor tari – ale gândirii, ale conștiinței individuale, ale puterii politice, ale legăturilor sociale, ale religiei însăși – nu ar reprezenta, de fapt, o modalitate de a transcrie în termenii filosofiei istoriei mesajul creștin al întrupării lui Dumnezeu, care, în sfântul Paul, poartă numele de *kenosis*, adică înjosire, umilire, împuținare a lui Dumnezeu[29].

Ce altceva este întruparea, dacă nu trecerea săvârșită de Dumnezeu însuși de la imaginea unui Dumnezeu violent – imagine reflectată de religiozitatea naturalistă (aceea a Vechiului Testament sau a altor religii) și de la un mod „tare" de a-l gândi (acela al metafizicii obiectivizante) – la imaginea unui „Dumnezeu nonviolent și nonabsolut"[30], adică tocmai acela pe care îl oglindește epoca postmetafizică? Spus în alte cuvinte, faptul că Dumnezeu, deși era de natură divină, s-a nimicit pe sine, asumând condiția sclavului și devenind

---

[28] Acesta este locul în care Vattimo „se agață" de creștinism, mărturisind că ceea ce a determinat în el re-descoperirea creștinismului a fost tocmai descoperirea faptului că ontologia slabă provine din Weltanschauung-ul creștin.

[29] G. Vattimo, „Morte o trasfigurazione della religione", 71.

[30] G. Vattimo, *Credere di credere*, 31. Aici Vattimo își însușește teza lui R. Girard, care, în operele sale citate mai sus (*La Violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972; *Des choses cachées depuis la fondation du monde. Recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort*, Grasset, Paris 1978), propune o teorie asupra originilor și modurilor de dezvoltare ale civilizației umane, fondată pe teza că ceea ce din punct de vedere pur natural, uman, se numește sacru este profund legat de violență. Vattimo rezumă astfel raționamentul lui Girard: „Societățile omenești sunt ținute împreună de un puternic impuls, acela imitativ; dar acest impuls este, în același timp, rădăcina crizelor care amenință să le dizolve atunci când nevoia de a-i imita pe ceilalți explodează în voința de a-și însuși lucrurile celuilalt, dând naștere la un război al tuturor împotriva tuturor. În acest moment, […] pacea se restabilește doar prin găsirea unui țap ispășitor împotriva căruia să poată fi orientată toată violența. Acesta, ca să funcționeze într-adevăr, […] este învestit cu atribute sacre și devine obiect de cult […]. Aceste caractere «naturale» ale sacrului sunt conservate și în Biblie: teologia creștină continuă mecanismul expiator, concepându-l pe Isus drept «victima perfectă», care, prin sacrificiul său de o valoare infinită, […] satisface pe deplin nevoia de dreptate a lui Dumnezeu pentru păcatul lui Adam. Girard susține […] că această «lectură victimară» a Scripturii este greșită. Isus nu se întrupează pentru a-i oferi Tatălui o victimă pe măsura mâniei sale; ci vine în lume tocmai pentru a revela și, prin aceasta, pentru a șterge legătura care există între violență și sacru" (G. Vattimo, *Credere di credere*, 29).

asemenea oamenilor (cf. *Fil* 2,5-11), înseamnă că el însuși e primul care se împuținează, imprimând astfel un caracter de împuținare a) fie în istoria ființei, b) fie în modul de a gândi această istorie. Procesul istoric care realizează această lejerizare a structurilor tari ale ființei este – pentru Vattimo – *secularizarea*, iar gândirea care transcrie acest proces este *hermeneutica*. Ne oprim puțin asupra fiecăreia dintre ele.

7. Suntem obișnuiți să privim adesea procesul de secularizare în termeni negativi și reticenți, probabil și datorită faptului că lectura noastră e filtrată de influența structurilor ecleziastice care au în ADN-ul lor un fel de „inerție antimodernă"[31]. Dacă îl privim însă cu categorii purificate de reziduuri metafizice, nu se poate să nu observăm că tot acest proces care a transformat radical Occidentul și tinde să schimbe chipul lumii întregi nu reprezintă altceva decât împlinirea destinului de împuținare a ființei; adică „modul în care acea *kenosis* începută cu întruparea lui Cristos continuă să se actualizeze în termeni din ce în ce mai clari, continuând lucrarea de educare a omului în vederea depășirii originarei esențe violente a sacrului și a vieții sociale însăși"[32]. Secularizarea, adică „pierderea autorității temporale din partea Bisericii, emanciparea rațiunii umane care depindea de un Dumnezeu absolut, judecător amenințător, atât de transcendent în raport cu ideile noastre de bine și de rău, încât părea un suveran capricios și bizar"[33], nu reprezintă altceva decât „o aplicare interpretativă a mesajului biblic, care este aplicat într-un plan nu doar strict sacramental, sacru, ecleziastic"[34].

Privită în această perspectivă, secularizarea devine un proces aproape necesar al istoriei, voit și provocat de Dumnezeu însuși, un proces care ne obligă să vedem istoria „profană" și istoria „sacră" ca fiind inseparabile, un proces care devine chiar „un «episod» din istoria mântuirii"[35], mai mult, „esența însăși a creștinismului"[36]. Și întrucât cultura care poartă chipul unui creștinism secularizat este cultura occidentală, se poate spune că „astăzi creștinismul se

[31] G. Vattimo, „Una metafisica al contrario", interviu publicat în *Reset* 105 (2008) 12.

[32] G. Vattimo, *Credere di credere*, 42. Vattimo se sprijină în interpretarea pe care o dă modernității pe teza lui M. Weber, conform căreia capitalismul se dezvoltă în Europa datorită „secularizării" principiilor eticii protestante (cf. *Die protestantische Ethik und der „Geist" des Kapitalismus*, Athenäum Hain Hanstein, Bodenheim 1993), și a lui K. Löwith, care susține că ideea de progres reprezintă "secularizarea" escatologiei creștine (cf. *Meaning in history*, The University of Chicago Press, Chicago 1949).

[33] G. Vattimo, *Credere di credere*, 34.

[34] G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, 49.

[35] G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, 50.

[36] G. Vattimo, *Credere di credere*, 44.

regăsește în mod autentic doar dacă se regăsește ca Occident", sau, spus în termeni „mai clari și, probabil, scandaloși", Occidentul, „ca pământ al Apusului și al împuținării, se configurează azi drept adevărul creștinismului"[37].

8. Ceea ce se întâmplă în planul ontologic se întâmplă și în cel epistemologic, drept pentru care „nihilismul «se aseamănă» prea mult cu această *kenosis*, pentru a vedea în această asemănare doar o simplă coincidență, o asociere de idei"[38]. Or, dezvoltând acest raționament, se ajunge la ipoteza că „hermeneutica însăși, ca filosofie ce poartă cu sine anumite teze ontologice, este un rod al secularizării văzut ca reluare, continuare, aplicare, interpretare a conținuturilor revelației creștine, în primul rând, a dogmei întrupării lui Dumnezeu"[39]. Spus în alte cuvinte, așa cum acea *kenosis* a lui Cristos a determinat în istoria ființei un proces de diminuare a acesteia, proces datorită căruia ființa nu (mai) *este*, ci *făptuiește împuținându-se*, la fel, a determinat și în câmpul cunoașterii o „lejerizare" a structurilor tari ale gândirii, prin trecerea de la metafizică la hermeneutică, drept pentru care, putem afirma împreună cu Nietzsche, nu mai există *daturi de fapt*, există doar *interpretări*[40].

Aplicând însă acest principiu acolo unde hermeneutica s-a născut, adică în ambientul exegetic biblic, trebuie să recunoaștem că un anumit mod dogmatic de a concepe revelația (care s-a impus în creștinism), conform căruia „revelația, într-un anumit sens, s-a încheiat o dată cu venirea lui Isus, canonul scripturii este închis, interpretarea scrierilor sacre este rezervată în ultimă instanță doar papei și episcopilor"[41], este absolut depășit. Dacă istoria ființei *este* istoria împuținării ființei configurată ca secularizare și hermeneutică, atunci revelația biblică trebuie considerată drept „o istorie care continuă și în care suntem implicați"; și așa cum Isus se prezenta pe sine drept interpretarea autentică a Scripturilor, la fel, Duhul, trimis să ne călăuzească „în tot adevărul" (*In* 16,13), „va continua istoria mântuirii *și* prin intermediul reinterpretării conținutului

---

[37] G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, 86.

[38] G. Vattimo, *Oltre interpretazione*, 65.

[39] G. Vattimo, *Oltre interpretazione*, 65.

[40] Vattimo face această trecere de la nivelul ontologic la cel logic în baza unui principiu hermeneutic care explică raportul ce există între interpret și „lucrul" de interpretat: „Acea *kenosis* care se realizează ca întrupare a lui Dumnezeu și, plecând de la El, ca secularizare și împuținare a ființei și a structurilor sale tari se desfășoară urmând o «lege» a religiei, cel puțin în sensul că nu e subiectul cel care decide să intre într-un proces de dezgolire și interminabilă anihilare, dar în sensul că acesta este atras de către «lucrul însuși» să intre în acest proces" (G. Vattimo, *Oltre interpretazione*, 66-67).

[41] G. Vattimo, *Oltre interpretazione*, 61.

doctrinelor sale". De aceea, „istoria mântuirii și istoria interpretării sunt mult mai strâns legate între ele decât vrea să admită ortodoxia catolică"[42].

A nu ține cont de aceasta înseamnă a gândi revelația drept un dat obiectiv, dat o dată pentru totdeauna, un *depositum fidei* care „se află undeva" și în fața căruia „interpretările" noastre nu sunt decât tentative mai mult sau mai puțin reușite de a-l descrie. Dar un asemenea *depositum fidei* obiectivizat nu există. Istoria mântuirii *este* istoria revelației ca interpretare, în care, „de-a lungul a diferite epoci și momente ce alcătuiesc un parcurs condus de Providență", sensul mesajului evanghelic „se clarifică sau, mai degrabă, dobândește sensuri din ce în ce mai puțin compromise cu religiozitatea naturalistică a sacrului văzut ca violență"[43]. A crede în această istorie vie „nu va însemna a accepta *ad litteram* tot ceea ce este scris în Evanghelie și în învățătura Bisericii, ci străduința de a înțelege, în primul rând, ce sens au textele evanghelice pentru mine aici, acum"[44].

9. În acest punct se naște inevitabil întrebarea: „A ne întoarce încotro?"; ce creștinism este regăsit prin intermediul acestei lecturi? Bineînțeles, un creștinism care „nu are nimic de-a face cu religia dogmatică, extremist disciplinară și rigid antimodernă, care se exprimă în diferite forme de fundamentalism, în special în forma de creștinism a papei"[45], așezat pe o metafizică obiectivizantă, care nu mai corespunde modului nostru de a fi și de a gândi. Dacă există pentru Autor, sau pentru oricine are un drum interior asemănător, o vocație de a regăsi creștinismul, aceasta va însemna, în primul rând, „misiunea de a re-gândi conținuturile revelației în termeni secularizanți", astfel încât „să nu repugne"[46] culturii omului timpului nostru.

---

[42] G. Vattimo, *Credere di credere*, 43. Autorul se sprijină în considerațiile sale pe „un filon de gândire cu totul diferit" de acea „viziune dogmatic-disciplinară asupra fenomenului revelației", falsificată „de o profundă supunere față de metafizica obiectivizantă", filon care traversează autori ca Gioacchino da Fiore, Schleiermacher, Novalis, care favorizează o „lectură spirituală" a Bibliei în „epoca Duhului" (G. Vattimo, *Oltre interpretazione*, 61; Cf., Id., *Dopo la cristianità*, 29-43).

[43] G. Vattimo, *Credere di credere*, 56.

[44] G. Vattimo, *Credere di credere*, 64. În felul acesta, nici măcar interpretarea pe care el însuși o dă creștinismului, făcută adoptând secularizarea și hermeneutica drept chei de lectură, nu poate fi considerată ca fiind una „mai adevărată" în raport cu altele din trecut, ci ca fiind acea interpretare care are sens pentru mine *hic et nunc*: „Nici măcar «descoperirea» secularizării ca direcție a istoriei mântuirii nu pretinde să fie un enunț metafizic, esențial. E din punctul de vedere al situației «noastre» postmoderne faptul că această interpretare a istoriei ființei ca împuținare și raportul său cu revelația creștină par a fi, din punct de vedere rațional, (cele mai) credibile" (Idem, 67).

[45] G. Vattimo, „Morte o trasfigurazione della religione", 70.

[46] G. Vattimo, *Credere di credere*, 76.

Ce-ar însemna în concret aceasta? Dacă istoria mântuirii *este* istoria interpretării, înseamnă că nu există un creştinism unic, un unic tip de credinţă, o singură lectură, ci că „interpretarea «*kenotică*» a articolelor de credinţă se face în paralel cu viaţa fiecăruia, cu strădiunţa de a face din ele principii concrete întrupate în existenţa proprie"[47]. Există însă o lege care „limitează" procesul de „lejerizare interpretativă", întrucât „această *kenosis* nu se poate concepe, de fapt, ca o nedefinită negare a lui Dumnezeu şi nici nu poate justifica orice interpretare a Sfintei Scripturi"[48]. Acest principiu este acela al *carităţii*, principiul suprem spre care orientează întregul Nou Testament. *Dilige, et quod vis fac* – preceptul sfântului Augustin – „exprimă bine unicul criteriu în baza căruia trebuie privită secularizarea"[49]. În consecinţă, creştinismul regăsit are următorul chip: „esenţa revelaţiei redusă la caritate, iar restul, lăsat în seama nondefinitivităţii diferitelor experienţe istorice"[50]. Numele său este „creştinism prietenos", iar credinţa ce-l mărturiseşte –„credinţă slabă".

Puncte de întrebare

10. O lectură a paginilor lui Vattimo conduce cititorul la recunoaşterea faptului că ideile sale, condivizibile sau nu, sunt clare, stilistic străgătoare şi, în mare măsură, convingătoare. Cu toate acestea, nu lipsesc nici destul de multe puncte contradictorii, mai puţin clare ori deloc convingătoare. Probabil, cel mai „slab" punct al „credinţei slabe" se află în noile sale *praeambula* filosofice, în ontologia slabă, imposibil de gândit până la capăt. Există un loc în care recunoaşte el însuşi că trebuie gândit ceva care să nu poată fi secularizat, că este necesar un „punct fix", un principiu la care întreaga structură să se poată raporta. Iar acest „nucleu dur" e tocmai lectura creştinismului prin intermediul categoriilor de *kenosis* şi *caritas*, „care nu poate deveni obiectul împuţinării ori demitizării", şi asta, dintr-un motiv pe care nici măcar el însuşi „nu-l cunoaşte"[51]. Mai mult, chiar gândind fiinţa ca făptuire, ca eveniment, nu poate să nu o gândească „ca pe ceva care provine dintr-o iniţiativă, dintr-o iniţiativă care nu-mi aparţine", motiv pentru care „istoricitatea existenţei mele înseamnă provenienţă"[52].

[47] G. Vattimo, *Credere di credere*, 78.
[48] G. Vattimo, *Credere di credere*, 60.
[49] G. Vattimo, *Credere di credere*, 62.
[50] G. Vattimo, *Credere di credere*, 78.
[51] G. Vattimo, *Credere di credere*, 79.
[52] G. Vattimo, *Credere di credere*, 79.

De aceea, este imposibil ca în credința trăită să ștergi tot ceea ce ține de *fides quae*, de conținuturi concrete, și să mărturisești doar o *fides qua* care se „obiectivizează" din când în când și doar atunci când *hic et nunc* necesitățile mele se întâlnesc cu revelația dată de Duhul Sfânt, în Epoca căruia trăim în acest moment. Credința creștină este o credință eclezială. Dacă nu ar fi astfel, dacă ar fi fost doar o credință individuală, nu ar fi existat creștinismul și tradiția sa vie pe care Vattimo însuși afirmă adesea că o admiră. Or, dacă credința este eclezială, asta înseamnă, cum pe bună dreptate subliniază V. Bortolin, că e necesar să existe un anumit *depositum fidei* „care trebuie primit și păstrat tocmai pentru a menține identitatea comunității de-a lungul istoriei"[53]. Că acest „nucleu" nu poate fi mecanic și formal, că trebuie să fie mereu reînțeles în lumina situațiilor istorice aflate într-o continuă mișcare este absolut adevărat. Dar el există. Și dacă Autorul îi reproșează Bisericii că „a voit mereu să fixeze o expresie autentică, canonizată, a revelației", și asta, în ciuda faptului că, „atât timp cât scrierile biblice nu sunt scrise direct de Dumnezeu", nu există un criteriu în baza căruia se poate spune „unde și când revelația încetează"[54], aceeași întrebare i se poate pune și interpretării sale: dacă nu există nici o „autoritate" care să poată stabili ce anume este interpretabil/demitizabil din mesajul biblic și ce anume nu, în baza cărui principiu alege acele elemente „care nu pot fi secularizate"?

11. Se observă astfel la Vattimo un pericol la care sunt adesea expuși filosofii care aleg calea lui *intelligo ut credam*, fără a o completa cu cea a lui *credo ut intelligam*: absorbirea momentului pozitiv al credinței (*auditus fidei*) de către momentul speculativ sau al teologiei de către filosofie[55]. O afirmă el însuși în

---

[53] V. Bortolin, „Teologia, filosofia e comunità di fede", în *Studia Patavina*, 44 (1997), 123.

[54] G. Vattimo-P. Sequeri-G. Ruggeri, *Interrogazioni sul cristianesimo*, 23.

[55] Este critica pe care i-o aduc cei mai mulți dintre comentatorii săi: „E cât se poate de clar că aceasta este o interpretare reductivă a creștinismului, care scoate în evidență doar o parte a mesajului său" (E. Berti, „Credere di credere: l'interpretazione del cristianesimo di G. Vattimo", în *Studia Patavina*, 44 (1997), 63). „După părerea mea, teza principală a volumașului [*Credere di credere*] este figura creștinismului care ni se propune în strânsă dependență cu postulate de ordin hermeneutico-nihilistice. Rezultatul apare ca fiind acela în care filosofia, mai exact, cea slabă, își impune superioritatea asupra credinței teologale și sfârșește prin a o face pe maestra, în sensul că conținutul credinței este trecut prin filtrul unei precomprehensiuni filosofice asumate ca metodă" (V. Possenti, „Nichilismo, ontologia debole, cristianesimo", 32-33). „Nu este suficient a prezenta creștinismul doar prin intermediul principiului întrupării, cum face Vattimo. Cristos s-a făcut om pentru a ne revela misterul trinitar. […] De altfel, creștinismul nu se poate reduce doar la mesajul suprem al carității, la un angajament etic asemănător celui indicat de Isus din Nazaret. Credința creștină este o adeziune la persoana lui Cristos" (P. Selvadagi, „Postmodernità e cristianesimo. A proposito di un libro recente", în *Lateranum*, 62 (1996), 627).

mod deschis, în cadrul unui dialog cu Sequeri și Ruggeri: „De ce să ne scandalizăm atunci când gândim că anumite nuclee mai mult sau mai puțin dogmatice din cadrul revelației pot fi transformate, interpretate în mod diferit, lăsate deoparte și considerate secundare în raport cu singurul element care, în schimb, nu poate fi transformat, tocmai pentru că nu reprezintă un element de conținut, dar este ideea care conduce totul, și anume ideea că Dumnezeu se revelează pentru a ne face capabili să-l iubim, să fim iubiți și să ne iubim între noi? Orice altceva – faptul că este unul sau treime, că s-a întâmplat asta sau cealaltă –, după părerea mea, poate fi lăsat cu ușurință în planul secund și reinterpretat, sau chiar lăsat deoparte”[56].

Ar fi însă o nedreptate doar a critica această poziție, fără a înțelege că dedesubt nu se află o banală concepție de tipul „la ce ajută adevărul?”[57], nici un subiectivism superficial cultivat „doar pentru motive «josnice», legate de dependența față de pasiunile sale”[58], dar că atitudinea sa față de Sfânta Scriptură derivă în mod logic din *praeambula fidei* ale concepției sale, din „ontologia slabă”. Fiindu-i imposibil să gândească ființa în termeni de obiect, de *res*, dar concepând-o doar ca făptuire, ca eveniment care poartă în sine o vocație întru împuținare, Vattimo nu-și poate reprezenta transcendența ca pe *ceva* care se află *dincolo*, adică o transcendență absolută și verticală, întrucât structura ființei nu poate asuma o caracteristică metafizică, în sensul că ar avea o dimensiune care s-ar afla „aici” și alta care s-ar afla „dincolo”. Din acest motiv, transcendența se poate concepe doar „ca o transcendență aflată mereu pe punctul de a se dizolva atunci când mi se oferă, întrucât mi se oferă tocmai pentru a se dizolva, și nu pentru a rămâne ca atare, și deci pentru a mă ține la distanță”; o transcendență care se dizolvă în „imanentizare”, în sensul că „în fiecare zi trebuie să descopăr alte modalități în care Dumnezeu se întrupează, adică se descentralizează”[59]. Și de aici, ca o cascadă, derivă toate caracteristicile „creștinismului prietenos” și ale „credinței slabe”, care nu reprezintă altceva decât umplerea golului lăsat de un Dumnezeu transcendent cu realități imanente: desacralizarea „lumii de dincolo” și sacralizarea acestei lumi și a istoriei; demitizarea textelor sacre de toate caracteristicile care amintesc de un Dumnezeu prea transcendent și puțin prietenos; desacramentalizarea Bisericii-sacrament

---

[56] G. Vattimo-P. Sequeri-G. Ruggeri, *Interrogazioni sul cristianesimo*, 61-62.

[57] Titlul unei broșuri scrise de Rorty împreună cu Pascal Engel, foarte emblematic pentru concepția sa pragmatică asupra adevărului (P. Engel-R. Rorty, *A cosa serve la verità?*, Il Mulino, Bologna 2007).

[58] G. Vattimo, *Credere di credere*, 75.

[59] G. Vattimo-P. Sequeri-G. Ruggeri, *Interrogazioni sul cristianesimo*, 31.

și a structurii sale ierarhice; refuzul de a concepe credința ca încredințare, ca *salt*[60] (dimensiunea verticală), dar acceptarea ei doar ca fidelitate față de o (anumită) tradiție (dimensiunea orizontală); în fine, tot ceea ce ne-ar îndepărta de „adevărul Evangheliei în numele unui sacrificiu al rațiunii, sacrificiu cerut doar de o concepție naturalistică, umană, prea umană, și, în definitiv, necreștină a transcendenței lui Dumnezeu"[61].

12. Ceea ce „suferă" cel mai mult din acest mod de a pune problema e tocmai imaginea lui Dumnezeu însuși, care devine foarte ambiguă. O teză filosofică, pentru a putea fi susținută, „trebuie să fie *gândibilă*, și nu doar *enunțabilă*"[62]. Iar când face trecerea de la ceea ce este enunțabil la ceea ce este gândibil, adică la a descrie cine este de fapt acest Dumnezeu pentru el, Vattimo nu mai convinge. Apare clar lucrul acesta într-un pasaj foarte relevant:

> Riscul care, evident, mi se poate semnala – dar care pentru mine nu este un risc – e faptul că, în această perspectivă, Dumnezeu ar putea fi doar istoria spiritului. Și de ce nu?, mă întreb. Eu nu consider imposibil de crezut o concepție de tipul acesta. [...] Dumnezeu este, într-un mod în care nu reușesc mai bine să clarific, istoria ființei în compunerea și descompunerea sa. Nu reușesc să-mi imaginez un Dumnezeu asemenea unei entități care stă, care este[63].

Mai mult, consider că această imagine a „Dumnezeului prietenos și doar prietenos" a lui Vattimo pare a contrazice tocmai ideea sa, prezentată anterior, a „ființei ca eveniment și deci ca pe ceva care provine dintr-o inițiativă, dintr-o

[60] Critica în termeni duri făcută conceptului de credință ca salt este un alt „refren" care apare mereu în paginile sale, datorându-se tocmai refuzului de a accepta o transcendență verticală care ar legitima încredințarea în mâinile unui Dumnezeu prea naturalistic și ale unei Biserici prea dogmatice și autoritare: „Știu foarte bine că credința creștină a fost prezentată – chiar bine justificată «textual» – ca fiind în mod esențial un scandal, un paradox, astfel încât să necesite un «salt». Am însă dubiul – destul de fondat, cred – că toată această retorică este adânc legată de o concepție încă metafizică-naturalistică a lui Dumnezeu: unicul mare paradox și scandal al revelației creștine este tocmai întruparea lui Dumnezeu, acea *kenosis*, adică anularea tuturor acelor caracteristici transcendente, incomprehensibile, misterioase și, cred, chiar bizare, care înduioșează atâta teoreticienii saltului în credință; salt în numele căruia, apoi, foarte ușor se ajunge să se legitimeze apărarea autoritarismului Bisericii și a atâtor atitudini dogmatice și morale ale acesteia, legate de absolutizarea doctrinelor și situațiilor care sunt contingente din punct de vedere istoric sau chiar de-a dreptul depășite" (G. VATTIMO, *Credere di credere*, 50-51).

[61] G. VATTIMO, *Credere di credere*, 51.

[62] A. LIVI, „Rorty e Vattimo: il cristianesimo in prospettiva post-metafisica", în *Aquinas*, 1/1996, 178.

[63] G. VATTIMO-P. SEQUERI-G. RUGGERI, *Interrogazioni sul cristianesimo*, 40.

inițiativă care nu este a mea", motiv pentru care „istoricitatea existenței mele este proveniență"[64]. Dacă această logică este acceptată până la capăt, atunci ea mă obligă a gândi și consecințele logice care derivă din ea: dacă inițiativa *nu este a mea*, înseamnă că modul meu de a mă raporta la această inițiativă nu poate fi decât încredințare, adică *salt*. Dacă existența mea ca istoricitate *este proveniență*, atunci trebuie să recunosc că „autoafirmarea sa originară și asimetrică cheamă la o modalitate cognoscitivă care cere punerea între paranteze a autonomiei totale a subiectului"[65]. Cere credința mea ca *Hörer des Wortes*, cere disponibilitatea mea de a mă lăsa plăsmuit în istoricitatea mea de această proveniență/inițiativă. Revelația, împuținarea lui Dumnezeu, nu poate fi văzută doar în termeni unidirecționali, doar ca atitudine prietenoasă care coboară și mă *confirmă* în istoricitatea mea, ci este – pentru a cita una dintre cele mai frumoase definiții ale revelației – evenimentul prin care „Cel-care-nu-îmi-este-propriu, Cel care nu aparține sferei mele proprii, îmi vine în întâmpinare, mă scoate afară din mine, dincolo de mine, creând ceva nou"[66].

Dacă acceptăm aceasta, atunci creștinismul prietenos și credința slabă devin prea „slabe" pentru a putea fi îmbrățișate până la capăt.

Puncte de reflecție

13. O lectură critică a paginilor lui Vattimo nu trebuie să împiedice însă și o abordare pozitivă a lor, abordare care poate culege destule puncte prețioase de reflecție pentru teologia creștină. Aceasta, mai ales, pentru faptul că sunt scrise cu sinceritate și pentru că revelează *forma fidei* a atâtor persoane de astăzi.

Dacă punctul de plecare în lectura pe care am făcut-o tezelor lui Vattimo este corect (adică faptul că perspectiva sa asupra creștinismului este critică nu în baza unor motive teoretice, ci existențiale și morale, care, abia într-un al doilea moment, devin teoretice), atunci se confirmă încă o dată cât de strâns sunt legate între ele momentul dogmatic și cel kerigmatic al credinței; înțelegerea a

---

[64] G. Vattimo, *Credere di credere*, 79.

[65] C. Dotolo, *La teologia fondamentale davanti alle sfide del „pensiero debole" di G. Vattimo*, LAS, Roma 1999, 432. Continuă, în acest sens, autorul: „Așadar, credința nu legitimează nici un *sacrificium intellectus* dacă se deschide ascultării. Dar dacă această ascultare e îngrădită de instanțele subiectivității finite, atunci intelectul se sacrifică în fața rațiunilor credinței din cadrul revelației".

[66] J. Ratzinger, *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Herder, Freiburg 2003, 73. În original, textul este mult mai semnificativ: „Das Nicht-Eigene, im Eigenen nicht Vorkommende, tritt auf mich zu und reisst mich aus mir heraus, über mich hinaus, [und] schafft Neues".

ceea ce se crede și *modul* în care se propune ceea ce se crede. Și că reproșul adus faptului că uneori nu se mai crede nucleul dogmatic din cauza modului în care este făcut cel kerigmatic nu e chiar nefondat. Dacă observația că procesul secularizării a influențat în mod profund *forma fidei* a culturii occidentale este de acum indiscutabilă, atunci momentul kerigmatic al credinței nu poate ignora ceea ce Charles Taylor, în ultima sa „epopee a postmodernității", numește „a treia formă de secularizare" cu care se întâlnește credința astăzi, alături de cea politică și social-culturală, adică „trecerea de la o societate în care credința în Dumnezeu este un fapt indiscutabil, și deci este trăită într-un mod neproblematic, la o societate în care credința este considerată o opțiune între multe altele"[67]. Într-o lume care a asumat în esența ei ideea de libertate, credința nu mai poate fi decât *o propunere de* sens, o invitație, o ofertă, conștientă că, întrucât nu este singura „pe piață", trebuie să se prezinte mereu din ce în ce mai credibilă, într-o tensiune care ține împreună *adevărul* conținutului și *forma prietenoasă* a propunerii. Mai mult, întrucât „argumentul autorității" nu mai convinge în agora intelectuală de astăzi, e necesar ca momentul kerigmatic să învețe că „nu trebuie să încerce a impune altora în mod autoritar credința, care poate fi dăruită doar în libertate"[68].

14. Are dreptate apoi Autorul atunci când afirmă că un mod prea dogmatic de a propune credința e cauzat de *praeambula* prea rigide. În acest sens, deși e just să ne punem întrebarea „de ce Vattimo dă mereu termenului «metafizic», «metafizică» etc. o semnificație peiorativă și negativă"[69], în același timp, trebuie să observăm că „intenția de bază [a Autorului] e aceea a depășirii unei lecturi a realității care nu oferă o deschidere, căi interpretative care să se refere la proveniență, istoricitate, fenomenicitate"[70]. Spus în alte cuvinte, o viziune filosofică fondată pe o epistemologie care consideră cunoașterea adevărului *doar* ca *adaequatio intellectus et rei*, considerând că intelectul nostru îmbrățișează în totalitate obiectul, are drept consecință – pentru a o spune cu cuvintele lui B. Forte – un mod violent de a concepe realitatea, căci, „dacă adevărul este o

---

[67] Ch. Taylor, *A secular age*, Harvard University Press, London 2007, 3.

[68] Benedict XVI, Allocuzione per l'incontro con l'università degli studi di Roma „La Sapienza", 17 gennaio 2008, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_it.html.

[69] P. Valori, „Pensiero debole e fede cristiana. A proposito del volume «Credere di credere» di G. Vattimo", în *Rassegna di Teologia*, 39 (1996), 281.

[70] C. Dotolo, *La teologia fondamentale…*, 424.

idee, dacă este viziune, atunci adevărul constrânge”[71], devine posesie. Iar de la conștiința că se posedă Adevărul în totalitate până la tendința de a-l impune, de a-l cristaliza în formule eterne și de a-i anatemiza pe cei care nu le acceptă, nu mai e decât un pas. Adevărul credinței însă nu este o idee care se posedă, ci o Persoană căreia îi aparținem. Nu noi posedăm adevărul, ci Adevărul e acela care ne îmbrățișează pe noi. E necesar, de aceea, „a include conceptul de adevăr ca *adaequatio*, caracterizat de un mereu valabil realism critic și gnoseologic, în orizontul adevărului ca *rivelatio*, caracterizat de dinamica sa existențială și profund istorică”[72].

Fără îndoială că tocmai în aceasta constă munca enormă depusă de teologia secolului al XX-lea, care s-a străduit să depășească modelul teologic pozitiv-scolastic și să favorizeze „o recuperare a originalității revelației creștine în figura sa cristologică unică, fapt ce a avut drept consecință o progresivă afirmare a centralității *temei* și a *metodei hermeneutice*”[73]. Nu e deloc hazardat a afirma că teologia ultimelor decenii, în epoca „vârstei hermeneutice a rațiunii”[74], a realizat deja sfida de care vorbește Vattimo, adică faptul de a se deschide către bogăția altor instanțe filosofice, ajungând la autoconștiința că rațiunea teologică însăși „este o rațiune intrinsec hermeneutică”[75].

---

[71] B. Forte, „Verità, rivelazione, pluralismo: religioni in dialogo”, în G. Lorizio (ed.), *Religione e religioni. Metodologia e prospettive ermeneutiche*, Edizioni Messaggero, Padova 1998, 199. Continuă B. Forte, într-un mod poate puțin exagerat: „Această concepție este marea forță inspiratoare a Occidentului, izvorul forței sale, secretul violenței sale, expresia sufletului său însetat de a domina: este viziunea care va inspira războaiele sfinte din toate timpurile și va imprima dialogului suspiciunea de trădare a adevărului”.

[72] G. Lorizio, „Verso un modello di teologia fondamentale…”,415.

[73] P. Coda, *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Lateran University Press, Roma 2004, 224. Acesta este un alt punct în care Vattimo face o lectură nedreaptă și parțială a teologiei catolice, ignorând atât faptul că ideea de istorie a mântuirii a fost în mod definitiv asumată în cercetarea exegetică și teologică, cât și întreaga dezbatere purtată în jurul raportului dintre teologie și hermeneutică.

[74] Titlul unei lucrări a lui J. Greisch (*L'âge herméneutique de la raison*, Ed. du Cerf, Paris 1985), în care, așa cum afirmă el însuși, încearcă să definească „factorii diferiți care au făcut posibilă «cotitura hermeneutică», cotitură care, pe scena filosofiei continentale, a avut un rol foarte asemănător așa-numitei «linguistic turn» din ambientul anglo-saxon” (J. Greisch, „Elogio della filosofia ermeneutica”, în *Filosofia e teologia*, 1/1995, 15).

[75] P. Coda, „Ragione ermeneutica e teologia”, în *Filosofia e teologia*, 1/1993, 19. Nu pot intra aici în încă neîncheiata dezbatere asupra raportului care trebuie să se instaureze între hermeneutica filosofică și cea teologică; însă, întrucât termenul „hermeneutică” – cum pe bună dreptate notează G. Ferretti – „s-a încărcat de atâtea ambiguități sau pluralități de semnificații, încât cu greu ne mai înțelegem atunci când se vorbește despre el sau când se aude vorbindu-se” (G. Ferretti, „Ermeneutica filosofica ed ermeneutica teologica”, în *Filosofia e*

15. Relevantă pentru ulterioare și aprofundate reflecții este, de asemenea, lectura pe care Vattimo o face secularizării. E adevărat că impresia care reiese din paginile sale e faptul că acest fenomen este aproape *în toate* aspectele sale un binecuvântat și chiar de Dumnezeu provocat proces, uitând manifestările sale aplatizante și superficiale. Dar, în același timp, putem considera adevărată teza (parțialei) sale înrudiri cu creștinismul. Că în teorie o putem numi proces de împuținare a structurilor tari ale realității impregnat în istorie de gestul kenotic al Fiului lui Dumnezeu e o opțiune hermeneutică ce se poate face sau nu. O lectură lucidă a semnelor timpului însă arată că atât de des demonizata secularizare, corect înțeleasă, „poate în felul ei revela realitatea Spiritului, domnia autentică a lui Dumnezeu, transcendența Adevărului și a Iubirii, care nu au voie să mai fie vreodată instrumentalizate”[76]. Idealul foarte atrăgător și probabil puțin ideologic de la care începea emfaza acestui proces, adică ideea că trebuie să trăim în lume *etsi Deus non daretur* întrucât „Dumnezeu însuși ne constrânge să o recunoaștem” și „ne face să sperăm că trebuie să trăim asemenea unor persoane care știu să se descurce în viață fără Dumnezeu”[77], a golit, e adevărat, de sens timpurile și locurile sacre din lumea noastră, dar, în același timp, a adus „un plus de sens în autocomprehensiunea omului”[78] și un plus de *conștiință* în credința sa în Dumnezeu. Acesta este, probabil, câștigul cel mai mare adus lumii de către *secular age*: a deschis posibilitatea de a crede într-un mod mai personal și mai conștient, purificând actul credinței de inerția care-l caracteriza ori îl caracterizează încă în societățile nesecularizate. De aceea, acum, când sacrul pare să reînvie, iar timpul scurs de la apariția acestui proces ne permite să-l vedem cu negrăbite prejudecăți, teologia are misiunea de a-l privi și evalua cu luciditate, întrucât de acum credința nu mai poate fi gândită *etsi saecolarisatio non daretur*.

teologia, 1/1995, 3), vreau doar să amintesc în treacăt faptul că este inacceptabilă din punct de vedere teologic o filosofie hermeneutică privată de orice fundament ontologic sau care dizolvă adevărul în multitudinea interpretărilor: „O mare provocare ce ne așteaptă la sfârșitul acestui mileniu este aceea de a ști să facem trecerea, pe cât de necesară, pe atât de urgentă, de la *fenomen* la *fundament*. Nu se poate să ne oprim doar la experiență; chiar când aceasta exprimă și face evidente interioritatea omului și spiritualitatea sa, este necesar ca reflecția speculativă să ajungă la substanța spirituală și la temeiul care o susține. O gândire filosofică care ar refuza orice deschidere metafizică, așadar, ar fi în mod radical inadecvată să dezvolte o funcție de mediere în înțelegerea Revelației” (IOAN PAUL AL II-LEA, Scrisoarea enciclică *Fides et ratio*, 83).

[76] K. WOITYLA, *La fede della Chiesa*, Ares, Milano 1978[3], 67-68.

[77] D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e altri scritti dal carcere*, Queriniana, Brescia 2002, 497-498.

[78] C. DOTOLO, *La teologia fondamentale…*, 422.

Așadar, credința exprimată prin formula „am impresia că cred" (*credere di credere*) este o „credință slabă" sau o credință pentru zilele noastre? Într-un anumit sens, este modul de a crede al oricărui credincios, căci credința nu este știință, nu este posesie sigură a ceva, ci e adesea un joc de-a v-ați ascunselea între certitudine și dubiu, între a crede și a avea impresia de a crede. Într-un alt sens însă, este credința slabă a zilelor noastre, care este mai mult *qua* decât *quae*, mai mult *destruens* decât *construens*, mai mult neîncredere decât abandon. De aceea, nu mi se pare prea hazardat a încheia această incursiune în „credința slabă" a lui Vattimo cu descrierea pe care prietenul său Richard Rorty o face cu *ironie*, dar cu *solidaritate*, despre *contingența* acestei credințe:

> Răspunsul său la întrebarea „Crezi iarăși în Dumnezeu?" poate fi formulat astfel: întrucât descopăr că devin din ce în ce mai religios, atunci presupun că trebuie să cred din nou în Dumnezeu. Cred însă că Vattimo ar fi făcut mai bine să spună: întrucât devin mai religios, mi se întâmplă să am ceea ce mulți ar defini ca fiind „credință în Dumnezeu", dar nu sunt sigur că termenul „credință" este descrierea exactă a ceea ce am eu[79].

[79] R. Rorty, „Anticlericalismo e teismo", în *Il futuro della religione. Solidarietà, carità e ironia* (împreună cu G. Vattimo, editată de S. Zambala,) Garzanti, Torino 2005, 38.

OSMOZA DINTRE BISERICĂ ȘI EUHARISTIE
în ecleziologia lui Jean Marie Roger Tillard

Pr. Daniel Iacobuţ,
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iași

„Biserica trăiește din Euharistie (*Ecclesia de Eucharistia vivit*). Acest adevăr nu exprimă numai o experiență zilnică de credință, ci cuprinde în sinteză *nucleul misterului Bisericii*"[1]. Aceste prime cuvinte ale ultimei scrisori enciclice a Papei Ioan Paul al II-lea, *Ecclesia de Eucharistia*, scot în evidență în mod clar profunzimea și trăinicia raportului vital dintre Biserică și Liturgie și centrul ei sacramental, Euharistia. Este vorba despre o evidență ce se bazează și pe documentele Conciliului al II-lea din Vatican, mai ales prin constituțiile ce privesc Liturgia, *Sacrosantum Concilium*, și Biserica, *Lumen Gentium*. În aceste documente descoperim faptul că una dintre căile pentru a pătrunde misterul Bisericii presupune legătura existențială dintre Biserică și Liturgie, deoarece în Liturgie se zăresc expresia și realizarea misterului de comuniune și de mântuire al Bisericii[2].

O consecință directă a acestei reciprocități dintre Biserică și Euharistie și, mai larg, dintre Biserică și Liturgie este integrarea faptului liturgic în discursul teologic, mai ales, în cadrul ecleziologiei. Însă, la o lectură atentă a gândirii teologice postconciliare un reputat liturgist, S. Marsili, afirma: „Avem impresia că teologia încă nu s-a decis să considere liturgia drept una dintre componentele necesare existenței și înțelegerii misterului Bisericii"[3]. Acest vast câmp al reflecției ecleziologice, ce apare, așadar, destul de arid la considerarea liturgiei drept un *locus theologicus* autentic, prezintă însă și unele zone fertile care

---

[1] *Ecclesia de Eucharistia*.

[2] «Attamen Liturgia est culmen ad quod actio Ecclesiae tendit et simul fons unde omnis virtus emanat» (Liturgia e culmea spre care tinde acțiunea Bisericii și izvorul din care emană toată puterea ei), Conc. Ecum. Vat. II, Costituzione sulla Sacra Liturgia *Sacrosantum Concilium*, 10, *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964) 102; «Sacrificium eucharisticum, totius vitae christianae fontem et culmen, participantes divinam victimam Deo offerunt atque seipsos cum Ea» (Participând la Jertfa euharistică, izvor și apogeu al întregii vieți creștine, ei oferă lui Dumnezeu Victima divină și pe ei înșiși o dată cu Ea), Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium,* 11, *Acta Apostolicae Sedis* 57 (1965) 15.

[3] S. Marsili, in *Ecclesiologia e liturgia. Atti della X Settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia*, Casale Monferrato 1982, 5.

au dat roade: este vorba despre ecleziologia de comuniune ca ecleziologia Bisericii locale. Iată de ce vom aprofunda în cele ce urmează gândirea ecleziologică a teologului catolic canadian Jean-Marie Roger Tillard (1927-2000). Tillard construiește în operele sale cele mai importante, precum și în numeroasele sale articole o ecleziologie a Bisericii locale, în care apare mereu mai evidentă legătura strânsă dintre ecleziologie și liturgie, plecând de la osmoza, un termen aproape tehnic pentru teologul canadian, dintre Biserică și Euharistie. Vom descoperi astfel cum Tillard, dezvoltând ecleziologia de comuniune propusă de Conciliul al II-lea din Vatican, s-a deschis dialogului cu liturgia ca știință și cu celebrarea liturgică, elaborând o ecleziologie euharistico-comunională, fondată pe mărturia patristică a Bisericii nedespărțite.

1. Ecleziologia de comuniune

1.1. J.M.R. Tillard: pasiunea pentru comuniune

Timothy Radcliffe, superiorul general al Ordinului Dominican, considera că expresia „pasiune pentru comuniune" este cea mai adecvată pentru a sintetiza întreaga activitate a lui Tillard, atât ca teolog și profesor, cât și ca om de credință și călugăr al ordinului dominican. Opera sa teologică nu e altceva decât expresia celei mai profunde pasiuni pentru misterul de comuniune care este însăși ființa Sfintei Treimi: un Dumnezeu care se revelează omului drept comuniune între Tatăl și Fiul în unitatea Duhului Sfânt în cadrul aceluiași act de dăruire a mântuirii, al cărei conținut este tocmai comuniunea cu Dumnezeu și cu oamenii. Pentru a înțelege mai bine cum această pasiune pentru comuniune s-a concretizat într-o gândire teologică sistematică, e necesară oferirea anumitor date biografice.

Născut în 1927, pe insula Saint-Pierre et Miquelon, Tillard intră în ordinul fraților predicatori la Ottawa, unde și-a început studiile de filosofie ce vor fi completate la Roma, la *Angelicum*, cu un doctorat în filosofia sfântului Toma de Aquino. Deja din 1958 își începe activitatea de profesor de teologie dogmatică la Colegiul dominican din Ottawa, loc ce a devenit centrul activității sale profesorale și pe care va trebui să îl părăsească deseori pentru a răspunde cererilor altor universități de a ține diferite cursuri. A predat astfel și la Universitatea Laval (Quebec), în Belgia, la Bruxelles, în Anglia, la universitățile anglicane din Oxford, Lincoln și Nottingham, în Spania, la universitățile din Salamanca, Barcelona și Madrid, iar în Elveția la Friebourg, unde a predat un curs de teologie ecumenică, până când a murit în anul 2000.

A participat la toate sesiunile Conciliului al II-lea din Vatican în calitate de expert al episcopatului canadian. Întâlnirile cu teologii anglicani reformați și ortodocși ocazionate de Conciliu sunt locul în care Tillard își începe angajarea ecumenică, ce cu timpul va deveni obiectul principal al muncii sale teologice. Imediat după Conciliu este unul dintre primii observatori catolici la Consiliul Mondial al Bisericilor, aici lucrând împreună cu teologi ca J. Meyendorff și J. Zizioulas. Tillard este numit și consultor al comisiei însărcinate cu înfăptuirea reformei liturgice dorite de Conciliu. În această calitate a elaborat împreună cu renumitul teolog C. Vagaggini partea doctrinală a instrucțiunii *Eucharisticum mysterium* din 1967.

În 1969 devine consultor al Secretariatului pentru unitatea creştinilor și face parte din diferite comisii de dialog teologic bilateral, participând astfel la dialogul cu teologii anglicani și cei ortodocși. O sarcină importantă care l-a ținut pe Tillard în prima linie a angajării ecumenice a fost cea de membru și apoi, până la moarte, de vicemoderator al Comisiei teologice „Credință și Ordine" (*Faith and Order*) a Consiliului Ecumenic al Bisericilor. A fost, de asemenea, membru al Comisiei Teologice Internaționale în al doilea cincinal al existenței comisiei.

Toate aceste activități, de la angajarea sa drept teolog ecumenic și al vieții consacrate până la activitatea sa de profesor și conferențiar, configurează o viață dedicată Bisericii și susținută de pasiunea pentru comuniune, care este misterul însuși al lui Dumnezeu, dar și cheia de lectură a vieții Bisericii.

Opera sa teologică, datorită dimensiunilor sale considerabile, poate fi studiată din mai multe puncte de vedere: cel al teologiei sacramentelor, mai ales al Euharistiei, cel al vieții consacrate[4], sau cel al ecleziologiei de comuniune[5]. Însă această diversitate de teme abordate nu trebuie să ne îndepărteze de ceea ce am putea numi unitatea de bază a operei teologului canadian, firul roşu ce îl însoțește în toate itinerariile reflexiei sale, de la vocația pentru viața consacrată în lumea contemporană la sacramentalitatea Bisericii: atenția particulară

[4] Cităm lucrările cele mai importante: *C'est lui qui nous a aimés*, Paris 1963; *Les Religieux au coeur de l'Eglise, Cahiers de Communauté chrétienne*, Montréal 1967; *Religieux aujourd'hui*, Bruxelles 1973; *Devant Dieu et pour le monde: le projet des religieux*, Paris 1974 ; *Religieux – un chemin d'Évangile*, Bruxelles 1975; *Il y a charisme et charisme. La vie religieuse*, Bruxelles 1977.

[5] În afara numeroaselor articole opere fundamentale, sunt: *L'Évêque de Rome*, Paris 1982 ; *Église d'Églises : l'ecclésiologie de communion,* Paris 1987; *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, Paris 1992; *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité,* Paris 1995.

pentru Euharistie[6], pentru celebrarea euharistică, întrucât aceasta este epifania și realizarea comuniunii dintre oameni cu Dumnezeu și între oameni. Euharistia pare a fi, așadar, ca o stea ce călăuzește întregul parcurs al reflecției teologice a teologului dominican. Pentru a pătrunde învățătura sa cristologică, impozanta sa reflecție asupra misterului Bisericii, precum și viziunea sa asupra vieții consacrate, trebuie să ne întoarcem mereu la ceea ce a gândit și meditat despre celebrarea euharistică.

Metoda teologică a lui Tillard este configurată de către cele două criterii hermeneutice ale Sfintei Scripturii și Tradiției Bisericii nedespărțite. De aceea, și ecleziologia de comuniune pe care o propune nu este o nouă ecleziologie, ci este redescoperirea viziunii ecleziale a Sfinților Părinți, pe de-a întregul pătrunsă de Scriptură și mereu atestată în liturgie, o viziune asumată și de Conciliul al II-lea din Vatican. În prima sa operă despre tema noastră, *L'Eucharistie. Paque de l'Eglise*, Tillard afirmă: „Am întrebat Scriptura și Tradiția vie a Bisericii, cerându-le să ne arate ce fel de relație există între celebrarea Cinei Domnului și misterul Bisericii lui Dumnezeu. Acestea ne-au descoperit cât de strânsă este această legătură, astfel încât Euharistia ne-a apărut drept locul sacramental al creșterii calitative, al reînnoirii continue și al mersului înainte al trupului eclezial al Domnului"[7].

Dar Tradiția vie a Bisericii nu se limitează la literatura patristică sau în deciziile conciliilor, ci se exprimă în mod autentic și în viața de rugăciune a Bisericii ce se regăsește în textele liturgice. Tillard crede cu și prin Biserica în rugăciune și, de aceea, e conștient de profundul adevăr ce animă vechiul adagiu *lex orandi, lex credendi*. Aceasta rezultă din bogăția citatelor a textelor liturgice, care, de regulă, au rolul de a confirma și a aprofunda cu noi nuanțe datele descoperite în Scriptură și în textele patristice.

1.2 Ecleziologia de comuniune și izvorul său: Sfânta Treime

Tillard construiește edificiul ecleziologiei de comuniune pe fundamentul osmozei dintre Biserică și Euharistie. Această profundă reciprocitate este afirmată

[6] Cf. bibliografia de la sfârșitul studiului; de notat faptul că primul studiu cu o importantă valoare teologică scris de Tillard este *L'Eucharistie. Pâque de l'Eglise*, Neuchâtel 1964, iar și ultimul său studiu a fost dedicat Euharistiei: «Eucharistia. La comunione alla Pasqua del Signore», in M. Brouard, ed., *Eucharistia. Enciclopedia eucaristica*, Bologna 2004, 459-508; avem astfel impresia că întreaga sa operă se regăsește într-un cerc hermeneutic ce se deschide și se închide cu Euharistia.

[7] J.-M. R. Tillard, *L'Eucaristia, pasqua della Chiesa,* 403.

deja de sfântul Paul în binecunoscutul fragment din prima sa scrisoare către Corinteni, în care arată tainica corelație dintre trupul primit la masa euharistică și trupul eclezial al Domnului:

> Potirul binecuvântării pe care îl binecuvântăm nu este oare împărtășire cu sângele lui Cristos? Pâinea pe care o frângem nu este oare împărtășire cu trupul lui Cristos? Pentru că este o singură pâine, noi, cei mulți, suntem un singur trup, căci toți ne împărtășim din aceeași unică pâine (*1Cor* 10,16-17).

Astfel că Tillard arată cum Biserica este în profunditatea ființei sale euharistică în același mod în care Euharistia este eclezială. De aceea, afirmă el: „Euharistia se explică prin Biserică și Biserica se explică prin Euharistie: suntem la fundamentul a ceea ce numim ecleziologie de comuniune"[8]. Teologul dominican continuă astfel ecleziologia de comuniune a Conciliului al II-lea din Vatican într-un sens comunional-euharistic. Pentru a pătrunde în profunzimea acestei viziuni comunional-euharistice, trebuie să se plece de la evenimentul central al Bisericii vizibile, adică de la Euharistica Bisericii locale, cea prezidată de către episcop, înconjurat de prezbiteriul său, de diaconi și de întregul popor creştin. Este aici locul unde se întâlnește și emerge plinătatea comuniunii drept natură a Bisericii. Este vorba despre comuniune atât pe linia verticală a relației credincioșilor cu Dumnezeu, cât și pe cea orizontală mai întâi a creștinilor între ei și apoi a comunităților de credincioși între ele. Dar izvorul și modelul acestei comuniuni (*koinonia*) este Sfânta Treime, este comuniunea de iubire ce are loc în cadrul relațiilor intratrinitare.

Această strânsă legătură dintre misterul de comuniune al Sfintei Treimi și misterul de comuniune al Bisericii se clarifică numai în cadrul desfășurării planului mântuitor al lui Dumnezeu. De aceea, Tillard caută identitatea Bisericii în cadrul economiei divine, în planul Tatălui.

În planul său veşnic, Dumnezeu a dorit să instaureze o comuniune de viață cu creatura plăsmuită de mâinile sale după chipul și asemănarea sa. Rodul păcatului însă a fost diviziunea, separarea între om și Dumnezeu. În planul iubirii sale, Dumnezeu dorește să înfăptuiască mântuirea creaturii sale în persoana lui Cristos și prin darul Duhului Sfânt. Iar în acest plan al lui Dumnezeu, Biserica ocupă un loc preţios, pentru că devine parte a acestui mister al voinței sale (cf. *Ef* 1,9-10) prin care Dumnezeu dorește să restabilească comuniunea cu întreaga umanitate, mai mult, ea apare drept realizarea acestui mister[9]. Având prezent planul mântuitor al lui Dumnezeu și bazându-se, în special, pe

---

[8] J.-M. R. Tillard, *Chair de l'Église, chair du Christ*, 43.

[9] Cf. J- M. R. Tillard, «L'Eglise de Dieu dans le dessein de Dieu», *Irénikon* 58 (1985) 21-60.

Faptele Apostolilor și apoi pe părinții Bisericii, Tillard atribuie acestei mântuiri numele de *koinonia*. Aceasta desemnează în limbajul neotestamentar și patristic „intrarea fiecărui botezat și a fiecărei comunități de credincioși în spațiul de reconciliere deschis de Cristos pe cruce și pe care Duhul Sfânt îl face să apară în ziua de Rusalii. Iar acest spațiu este inclus în misterul de comuniune care este însăși existența lui Dumnezeu”[10].

Tot din perspectiva înfăptuirii planului lui Dumnezeu prin misterul pascal al lui Cristos, putem desprinde raportul constitutiv dintre Cristos și Biserică, raport redat cu imaginea paulină a Bisericii drept trupul lui Cristos. În acest trup, format din Biserică și capul ei, Cristos, și în care este imprimată mântuirea drept comuniune, există un punct de intrare, văzut în apele botezului, dar, mai ales, o culme, un punct al plinătății: sinaxa euharistică. Analizând axioma patristică „Euharistia face Biserica” și atribuindu-i relevanța ce i se cuvinte, Tillard ajunge la următoarea intuiție: „Tocmai prin sinaxa euharistică Biserica lui Dumnezeu izvorăște, apare într-un anumit loc. Iar Biserica universală vine din comuniunea diferitelor comunități euharistice între ele, prezidate de miniștri care sunt și ei în comuniune. Biserica lui Dumnezeu se naște, așadar, din κοινωνία τών εκκλησιών. Unitatea sa este manifestarea înrădăcinării sale euharistice”[11]. Grație acestei profunde înrădăcinări euharistice, Biserica, trupul lui Cristos, este și o comuniune de comuniuni, Biserică de biserici[12].

Tillard fundamentează ecleziologia de comuniune în misterul Sfintei Treimi, atât în misterul său *ad intra*: este o comuniune de trei persoane, cât și în acțiunea sa *ad extra*: comuniunea este un dar al Tatălui, este unitate într-un singur trup și printr-o unică jertfă, și este rodul acțiunii Duhului Sfânt. De aceea, Biserica lui Dumnezeu își are rădăcina în eterna comuniune dintre Tatăl și Fiul în Duhul Sfânt[13].

1.3 Structura Bisericii, structură de comuniune

Dacă ființa cea mai profundă a Bisericii este comuniunea, izvorâtă din Dumnezeu care se revelează drept comuniune veșnică de trei persoane, rodul acestei identități a Bisericii, comuniune de comuniuni, se configurează și într-o structură de comuniune: „va fi un minister al comuniunii și o comuniune de

[10] J.-M. R. Tillard, *Chiesa di Chiese,* 29.
[11] J.-M. R. Tillard, «Koinonia» in *Dictionnaire de Spiritualité* VIII, Paris 1974, 1761.
[12] Cf. J.-M. R. Tillard, *Chiesa di Chiese*, 41.
[13] Cf. J.-M. R. Tillard, *Chair de l'Eglise, chair du Christ*, 75.

ministere”[14]. Așadar, structura ministerială a Bisericii determinată de cele trei trepte ale preoției ministeriale își găsește identitatea în faptul de a fi în serviciul comuniunii Bisericii lui Dumnezeu, în a păstra, susține, conduce și supraveghea această comuniune în numele lui Cristos și a Celui care l-a trimis, Tatăl ceresc.

În sinergia de carisme pe care Duhul Sfânt le suscită în fiecare Biserică locală, funcția specifică ministerului sacerdotal, exercitat individual sau în mod colegial, este aceea de a garanta, de a promova și de a reprezenta comuniunea tuturor. De aceea, ministerul sacerdotal trebuie situat în contextul comunității, neam sfânt și preoție împărătească, în cadrul rețelei de relații fraterne bazate pe Botez. Pentru Tillard, susținut, în principal, de scrisorile sfântului Ignațiu de Antiohia, contextul ecleziologic al ministerului sacerdotal este cel al bisericii locale: fiecare biserică locală este, așadar, ea însăși o comuniune de botezați adunată într-o comunitate de Duhul Sfânt, pe baza botezului lor, într-o sinaxă euharistică. Și tot Euharistia este cea care întărește și solidifică în comuniunea Bisericii lui Dumnezeu comuniunile Bisericilor locale. Între Bisericile locale există una care trebuie să fie într-un mod deosebit în slujirea unității și catolicității Bisericii lui Dumnezeu: Biserica din Roma. Există, așadar, un primat legat de această Biserică locală, care este cimentat de mărturia și martiriul apostolilor Petru și Paul și este, în același timp, un dar al lui Dumnezeu pentru comuniunea și unitatea Bisericii.

2. Sinaxa euharistică: epifanie și ferment a Bisericii comuniune

Una dintre convingerile de bază ale lui Tillard reiese din următoarea sa afirmație: „Așa cum nu se mai poate să reflectăm în profunzime asupra Bisericii lui Dumnezeu fără a face măcar o mențiune despre Euharistie, semn și ferment al unității creștinilor, tot astfel, nu se mai poate pătrunde misterul pâinii Domnului fără a apela, în primul rând, la funcția sa eclezială”[15]. De aceea, teologul canadian analizează în multe dintre operele sale cele mai importante această funcție eclezială a evenimentului sacramental ce are loc la sinaxa euharistică. Dorim ca în continuare să dăm atenție filonului liturgic al discursului teologic tillardian, pentru a evidenția în ce modalitate Euharistia este în același timp epifanie, manifestarea prin excelență a Bisericii comuniune, dar și ferment care construiește comuniunea eclezială.

---

[14] J.-M. R. Tillard, *Chiesa di Chiese,*200.

[15] J.-M.R. Tillard, «L’Eucaristia e la Chiesa», in L. Renwart, ed., *Eucaristia: aspetti e problemi dopo il Vaticano II*, Assisi 1968, 57.

Dar, înainte de a evidenția relevanța eclezială a misterului euharistic, Tillard dorește să arate caracterul globalizant al Euharistiei, în sensul că prin aceasta Biserica este pusă în comuniune cu actul central al mântuirii, actualizându-i efectele. Acest primat al Euharistiei ca atare, înainte de accentuarea oricărui aspect al său particular – laudă, adorație, jertfă, prezență reală, consacrare, primire, adunare liturgică –, este evocat de Tillard[16] prin forța demonstrativă a rugăciunii asupra darurilor din a doua duminică a timpului de peste an, ce provine din Sacramentariul Leonian sau, mai bine zis, *Veronense*: „Dăruiește-ne, te rugăm, Doamne, harul să luăm parte cu vrednicie la aceste taine, pentru că, ori de câte ori se celebrează memorialul acestei jertfe, se împlinește lucrarea răscumpărării noastre"[17]. Astfel, descoperim cum în cadrul celebrării Euharistiei adunarea liturgică primește harul Duhului Sfânt de a se sintoniza cu tainele ce se celebrează (*digne frequentare mysteria*), în certitudinea că prin acest memorial celebrat în sinaxă a ofertei jertfelnice a lui Cristos (*commemoratio celebratur huius hostiae*) este pusă în acțiune, se actualizează întreaga lucrare a răscumpărării noastre (*opus nostrae redemptionis exercetur*). Or, fiind această lucrare a mântuirii împlinită prin evenimentul pascal al crucii lui Cristos și al Învierii sale, Euharistia va fi tocmai actul sacramental, liturgic, în care Duhul Sfânt actualizează eficacitatea acestui eveniment al Domnului răstignit și preamărit la dreapta Tatălui. Această eficacitate se concretizează în comuniunea credincioșilor cu Tatăl ceresc și între ei, în Cristos Domnul și Mântuitorul.

Tot cu ajutorul acestei rugăciuni putem evidenția faptul că Tillard, pentru a analiza profunzimea raportului dintre Biserică și Euharistie, pleacă de la celebrarea euharistică văzută în natura sa de memorial. Memorialul, cu fundamentul biblic dat de categoria numită *zikkaron*, se configurează drept un act liturgic de alianță, în care sunt înnodate, într-o manieră indisolubilă, un act al lui Dumnezeu (dimensiunea descendentă) și un act al Poporului lui Dumnezeu (dimensiunea ascendentă): „actul Tatălui ce actualizează pentru ai săi și în Duhul Sfânt opera Paștelui, actul Poporului creștin care celebrează în credință și speranță această intervenție salvifică"[18]. Memorialul acoperă cu armoniile

---

[16] Cf. J.-M.R. Tillard, «La comunione alla Pasqua del Signore», în *Eucaristia. Enciclopedia eucaristica*, M. Brouard, ed., Bologna 2004, 459.

[17] «Concede nobis, quaesumus, Domine, haec digne frequentare mysteria, quia, quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur» *Missale Romanum,* Città del Vaticano 2002, editio typica tertia, 452.

[18] J.-M.R. Tillard, «Eucharistie et Eglise», în J. Zizioulas-J. M. R. Tillard-J. J. Von Allmen, *L'Eucharistie*, Paris 1970, 79.

sale de sens și eficacitate întreaga celebrare euharistică, dar își are epicentrul în anafora sinaxei euharistice, în cadrul căreia anamneza adunării, care amintește prin laudă lucrarea mântuitoare a Tatălui în Fiul și epicleza Duhului invocat pentru eficacitatea sa în edificarea trupului lui Cristos interacționează într-un raport de distincție, dar nu de diviziune:

> Euharistia se săvârșește în același timp prin marea aducere de mulțumire în care Biserica exprimă în propriile cuvinte sentimentele totalității trupului eclezial, din ascultare față de porunca, exemplul și cuvintele Domnului său, pe care și le repetă, și prin puterea Duhului Sfânt, care, prin rugăciunea tuturor, pătrunde această anamneză. Anamneza și epicleza se cheamă reciproc așa cum Cuvântul și Duhul se cheamă reciproc[19].

Plecând de la această premisă, putem acum să observăm cum Tillard analizează osmoza dintre Euharistie și Biserică în cadrul celor două momente ce formează inima sinaxei euharistice: anamneza și epicleza.

2.1 Calitatea eclezială a anamnezei

Studiind anaforele, rugăciunile euharistice, folosite în cadrul sinaxei euharistice de diferitele liturgii, Tillard arată cum Euharistia se construiește în jurul unui act de comemorare, unei anamneze care, plecând de la ceea ce a săvârșit Isus la ultima cină, va include totalitatea evenimentului pascal și, mai mult, ceea ce sf. Paul numește *mysterion*, taină[20]. Această taină corespunde în gândirea sfântului Paul (cf. *1Cor* 2,6-8; *Rom* 16,25-27; *Col* 1, 24; *Ef* 1,3-10) planului veșnic al lui Dumnezeu, ce s-a împlinit în crucea și învierea lui Isus, întrucât în umanitatea pascală a Mântuitorului le-a fost dăruită oamenilor o nouă posibilitate de existență în Duhul Sfânt, existență care deschide persoana umană Tatălui și fraților. Este vorba, așadar, de un plan de reconciliere și de comuniune care se concretizează în trupul și sângele Domnului dăruite pentru a realiza această *koinonia*, comuniune. Este important de precizat că acest act de comemorare sau anamneză nu este o simplă evocare sau amintire subiectivă, ci este o proclamare plină de laudă a faptului că evenimentul a cărui anamneză se înfăptuiește ajunge la adunarea liturgică și o pătrunde cu forța sa salvifică.

În cadrul sinaxei euharistice, centrul acestei taine evocate de anamneză este re-prezentată, actualizată prin eficacitatea memorialului și astfel îi unește pe credincioși în comuniunea cu Tatăl și între ei, astfel că pâinea vieții și potirul

[19] J.-M.R. Tillard, «Eucharistie et Eglise», 115.
[20] Cf. J.-M.R. Tillard, «Eucharistie et Eglise», 81.

mântuirii „sunt locul concretizării acestei taine, punctul de sutură și de unire unde multitudinea păcătoșilor devine *koinonia*, adică comunitate fondată în Isus Cristos”[21]. De aceea, atunci când se celebrează Euharistia, Biserica este hrănită cu trupul ce cuprinde spațiul de reconciliere și comuniune în care ea trebuie să intre pentru a fi un trup eclezial, cu realitatea care fundamentează existența Bisericii. În Euharistie se celebrează, de aceea, actul nașterii, al izvorârii Bisericii, acela care s-a realizat istoric în moartea și învierea lui Cristos și care se realizează tainic în reactualizarea sacramentală a Paștelui, înfăptuită prin semnele sensibile ale sinaxei. Putem înțelege, așadar, de ce Euharistia a fost considerată drept epifania, manifestarea atât a originii pascale a Bisericii, cât și a țesutului său vital de comuniune, a realității de trup eclezial în trupul pascal al Domnului. Pentru Tillard, martorul privilegiat în Occident al acestei viziuni este sfântul Augustin, care expune magistral cum în memorialul euharistic Biserica primește de la Dumnezeu propria sa natură, ființă de comuniune:

> Dacă vrei să înțelegi taina trupului lui Cristos, ascultă-l pe Apostolul care le spune credincioșilor: *Voi sunteți trupul lui Cristos și mădularele sale* (*1Cor* 12,27). Dacă voi sunteți Trupul lui Cristos și mădularele sale, Taina voastră este așezată pe masa Domnului, voi primiți Taina voastră. Răspundeți „Amin” la ceea ce primiți și, răspunzând, subscrieți, consimțiți la aceasta (*Sermo* 272,1).

Dar a face anamneza , adică a planului lui Dumnezeu, implică a deschide adunarea liturgică și la perspectiva escatologică, în mod esențial eclezială, a Euharistiei. Teologul canadian arată cum, atunci când se săvârșește memorialul momentului începutului misterului său, adunarea liturgică sărbătorește deja momentul final spre care aceasta tinde. Biserica pelerină pe pământ se descoperă drept asociată în cadrul liturgiei euharistice la Biserica Ierusalimului ceresc, pentru că Mielul ce stă în centrul liturgiei eterne, conform Apocalipsului, devine prezent în mod tainic pe altarul Bisericii pământești. Și cum anamneza nu este numai o evocare a unei realități viitoare spre care ne îndreptăm, ci presupune prezența acestui nucleu al viitorului, adunarea euharistică simte deja prezența plinătății escatologice a comuniunii. Astfel, putem înțelege și semnificația faptului că Biserica, în plină anaforă, îi numește, îi comemorează pe sfinții din Paradis. Ea face acest lucru nu numai pentru ca adunarea liturgică care celebrează să fie într-o zi unită cu ei în mărire, ci și pentru că prezența trupului Domnului implică într-un anumit mod participarea actuală

[21] J.-M.R. Tillard, «Eucharistie et Eglise», 84.

a sfinților la celebrarea originii și naturii de comuniune a Bisericii, dăruite prin misterul pascal al lui Cristos[22].

În cadrul anamnezei euharistice a planului de comuniune al lui Dumnezeu, comunitatea se bucură de tot ceea ce Dumnezeu a făcut pentru ea, dar și de tot ceea ce face în prezent și va înfăptui în favoarea sa: amintire a trecutului, dar oferit în momentul sinaxei și pregustare a speranței escatologice se întrepătrund.

Euharistia este, așadar, momentul sacramental în care Biserica, făcând anamneza misterului pascal al Domnului, celebrează și manifestă realitatea de comuniune care o plăsmuiește grație trupului dăruit și sângelui vărsat pe care aceasta le primește în Duhul Sfânt. Dar dacă sinaxa euharistică este epifania prin excelență a naturii de comuniune a Bisericii, aceasta se datorează și simbolismului sacramental prin care se realizează prezența trupului și sângelui Celui Înviat.

2.2 Comuniunea semnificată plecând de la anamneză

Anamneza ultimei cine a Domnului este relevantă în cadrul osmozei dintre Biserică și Euharistie și datorită faptului că gesturile săvârșite de Domnul și repetate în memorialul euharistic sunt în slujba comuniunii, întrucât au un simbolism înrădăcinat în istoria biblică[23]. Pâinea și potirul sunt inserate de Isus în două gesturi rituale care, pentru cultura lumii biblice, simbolizează și creează în același timp comunitatea în jurul mesei și sunt nucleul ospățului fratern: frângerea pâinii și împărtășirea potirului.

Prin frângerea pâinii este semnificată comunitatea în jurul mesei: atunci când unica pâine, asupra căreia a fost rostită binecuvântarea sigilată de *Amin*-ul celor prezenți, este frântă și distribuită de cel ce prezidează, este realizată unitatea tuturor prin același dar și în aceeași experiență a bunăvoinței lui Dumnezeu. Și gestul împărtășirii potirului, gest care este specificat drept un unic potir oferit tuturor de către evangheliștii Marcu și Matei, are o precisă semnificație comunională: a oferi potirul cuiva însemna a-l asocia la motivele pentru care Dumnezeu tocmai a fost binecuvântat și a intra în comuniune cu el. Aceste gesturi simbolice – pâinea frântă și dăruită și potirul împărtășit – inserează ospățul într-o climă de fraternitate și de comuniune, care ne ajută să înțelegem, după teologul canadian, de ce acestea pot deveni semnul sacramental al

[22] Cf. J.-M.R. Tillard, «Le mémorial dans la vie de l'Eglise», *Maison Dieu* 106 (1971) 36.

[23] Cf. J.-M.R. Tillard, «The Eucharist and the visibility of Koinonia», *Mid – Stream* 27 (1988) 337-351.

trupului și sângelui dăruite „pentru a-i aduna laolaltă pe fiii risipiți ai lui Dumnezeu” (*In* 11,52). De aceea arată Tillard că

> semnul euharistic [...] este un semn în esența sa de comuniune. La Sfânta Cină, Isus, *Ebed Yahweh*, asumă riturile fraternității formate în jurul mesei cu semnificația pe care le-o atașează credința poporului lui Israel, pentru a face din ele riturile ce semnifică și săvârșesc în modul propriu comuniunea mai largă și mai profundă pe care Isus o instaurează prin Martiriul său, Trupul dăruit care-i adună pe toți oamenii într-un singur trup, trupul său eclezial (*Ef* 1,1-32). Aceasta este, după părerea noastră, materia Euharistiei[24].

Tradiția vie a Bisericii a avut de foarte devreme intuiția acestei dimensiuni comunitare prezente în semnele euharistice, căutând-o deseori în originea pâinii și a vinului ce provin din numeroase spice și, respectiv, din multe boabe de struguri. Aici autorul citează anafora lui Serapion, care, urmând exemplul *Didahiei*, se folosește de acest simbolism: „Și după cum această pâine, care era odinioară semănată pe coline, a fost adunată pentru a deveni una, tot astfel, adună sfânta ta Biserică din orice națiune, din orice țară, din orice oraș, din orice cătun, din orice casă și fă din ea o singură Biserică vie și catolică”[25].

Dacă până acum am observat plecând de la anamneză semnificația aceasta a misterului de comuniune al Bisericii, Tillard ne propune să descoperim cum întreaga celebrare euharistică în amplitudinea sa (simboluri materiale, gesturi, cuvinte, adunare liturgică) ne dezvăluie dimensiunea sa eclezială, comunională. De aceea, să menționăm care sunt elementele sinaxei euharistice care, după părerea teologului dominican, manifestă profunda natură comunională a Bisericii.

Aspectul fundamental al celebrării euharistice, din punct de vedere al manifestării comuniunii ecleziale, este, fără îndoială, natura sa comunitară[26]. Înainte de toate, trebuie observat că, dintre adunările liturgice, cea euharistică are o semnificație eclezială deosebită, care o determină să fie matricea oricărei comunități creștine de credință și caritate. Credincioșii ce fac parte din această adunare, deși provin din diferite locuri, din diferite ambiente și experiențe, fiind semnați de cele mai diverse suferințe, printre care și cea a păcatului, în momentul împărtășirii din aceeași pâine și din același potir, formează trupul lui Cristos și manifestă astfel unitatea ce le vine din faptul că sunt fii ai unicului Tată ceresc și, de aceea, frați între ei în Isus Cristos, care a devenit prin înviere

[24] J.-M.R. Tillard, «L’Eucharistie et la fraternité», *Nouvelle Revue Théologique* 91 (1969) 124.

[25] J.-M.R. Tillard, «La comunione alla Pasqua del Signore», 473.

[26] Cf. J.-M.R. Tillard, «The Eucharist and the visibility of Koinonia», *Mid – Stream* 27 (1988) 344.

principiul umanităţii salvate şi glorificate. Această natură comunitară a celebrării euharistice, cu consecinţa participării comunităţii la totalitatea actului sacramental, a fost afirmată cu forţă de reforma liturgică a Conciliului al II-lea din Vatican, care a reluat convingerea bisericii patristice, şi anume că sacramentul Domnului se celebrează în formă comunitară, în fraternitate, pentru că este sacramentul Bisericii[27].

Printre elementele rituale importante din acest punct de vedere, Tillard menţionează semnul păcii ce prelungeşte rugăciunea domnească, sugerând faptul că credincioşii sunt o singură comunitate şi prin iertarea reciprocă ce reînnoieşte caritatea fraternă, dar şi prinprocesiunea de la momentul împărtăşirii însoţită de cânt, care semnifică bucuria şi unitatea comunităţii: „Toţi se prezintă la masa Domnului formând o unitate prin nevoia de pâinea vieţii şi de potirul noului legământ. La fel ca şi semnul păcii, procesiunea împărtăşirii aparţine gestului *sacramental*"[28].

Comuniunea eclezială se manifestă la sinaxă pentru că este întreaga comunitate, formată din laici şi miniştri hirotoniţi, care celebrează înaintea Tatălui Euharistia. Această unitate între diferiţii membri ai adunării care participă fiecare în conformitate cu propria carismă este lucrarea Duhului Sfânt şi se manifestă în diferite modalităţi. De asemenea, şi comuniunea dintre miniştrii hirotoniţi se exprimă, în mod special, în sinaxa în care aceştia concelebrează în jurul celui care prezidează. Apreciind reforma liturgică ce a restituit concelebrării locul ce i se cuvenea, Tillard arată cum în cadrul acesteia poporul credincios şi concelebranţii, în virtutea diferitelor lor funcţii, formează o unică adunare ce îşi are centrul în cel care prezidează; împreună ei răspund la salutul său, împreună dialoghează cu el în timpul dialogului prefeţei ce deschide anafora, împreună primesc de la el pâinea consacrată care îi transformă în trupul eclezial al lui Isus. Aşadar, concelebrarea este o celebrare comună a poporului credincios şi a preoţilor în jurul celui care prezidează, ce îl reprezintă pe Cristos, marele preot ce îi vivifică pe toţi prin puterea misterului său pascal.

Un alt simbolism important din punct de vedere al epifaniei comuniunii prin celebrarea euharistică este acela al ritului *fermentum*. Funcţia eclezială a

[27] «At its Eucharistic assembly, the local church emerges in certain way from its human surroundings both in the plurality of its members and in their close-knit unity. So much so that if we want to know what the church is in a given place, the surest way is to look at the Eucharistic synaxis» (J.-M.R. Tillard, «The Eucharist and the visibility of Koinonia», *Mid – Stream* 27 (1988) 345).

[28] J.-M.R. Tillard, «La comunione alla Pasqua del Signore», 480.

ritului este afirmată prin intermediul analizei originii sale istorice: din secolul al V-lea până în sec al VII-lea, în Biserica locală a Romei, acest rit exprimă în mod realist sau obiectiv comuniunea dintre episcopul care prezidează Euharistia și preoții săi, care și ei prezidează Euharistia, dar în comunități îndepărtate, mai ales duminica.

În afară de rituri ce exprimă comuniunea eclezială, Tillard individualizează și cuvinte sau formule ce conțin semnificații asemănătoare. De exemplu, salutul celebrantului ce se adresează poporului credincios: *Dominus vobiscum* („Domnul să fie cu voi"). Tipică Occidentului și Egiptului, apărută în contextul liturgic al *Tradiției Apostolice* atribuită sfântului Hipolit la începutul anaforei și apoi introdusă înainte de lectura evangheliei și de orațiuni, formula *Dominus vobiscum* are o semnificație teologică ce nu poate fi redusă la o simplă urare sau salut. Pentru a o descoperi, teologul canadian analizează fragmentele neotestamentare în care se vorbește despre „Dumnezeu cu"[29] și descoperă că persoanele ce îl experimentează pe Dumnezeu cu ele au un raport special cu Duhul lui Dumnezeu, Duhul Sfânt, care are rolul de a realiza comuniunea poporului sfânt (*1Cor* 14,25) prin dobândirea arvunei sale (*2Cor* 1,22) și de a-l proteja manifestându-i apartenența la poporul pe care Dumnezeu și l-a dobândit. Formula *Dominus vobiscum* a celebrantului vrea deci să asigure adunarea liturgică de prezența Duhului în sânul ei, întrucât aparține Bisericii lui Dumnezeu, dar și de acțiunea sa dătătoare de viață acțiunii sacramentale propriu-zise. Și răspunsul adunării, *Et cum spiritu tuo* („Și cu duhul tău"), vrea să-l asigure de această dată pe ministrul hirotonit de asistența aceluiași Duh pentru ceea ce el va săvârși în baza rolului său specific.

Dar cuvântul prin care adunarea liturgică își manifestă cu o mai mare forță comuniunea cu evenimentul euharistic este *Amen*-ul său. O analiză a Sfintei Scripturi, dar și a celebrării euharistice îl conduce pe Tillard să distingă între două tipuri de *Amin*, care indică forme diferite de participare[30]. Primul sens este acela întâlnit în Biblie la sfârșitul unor anumiți psalmi, în *Amin*-ul rugăciunilor, al imnurilor, al doxologiilor Bisericilor apostolice și care în liturgiile Orientului și Occidentului se găsește la sfârșitul rugăciunilor celui ce prezidează și în riturile împărtășirii: exprimă în mod principal consensul, acordul, adeziunea poporului la ceea ce îi este propus. Dar Scriptura ne prezintă un

[29] Cf. J.-M.R. Tillard, «La comunione alla Pasqua del Signore», 481; fragmentele menționate de Tillard sunt numeroase: *Mt* 1,23; *Lc* 1,28; *In* 3,2; 8,29; 14,16; 16,32; *Fap* 7,9; 10,38; 18,9-10; *Rom* 15,33; *1Cor* 14,25; *2Cor* 13,11; *Fil* 4,9; *2Ts* 3,16; *2Tm* 4,22; *Ap* 21,3.

[30] Cf. J.-M.R. Tillard, «La comunione alla Pasqua del Signore», 482-485.

sens și mai puternic decât acesta: plecând de la fragmente unde *Yahwe* este Dumnezeul lui Amin (*Is* 65,16), găsind în Apocalips că și Isus este *amin* (*Ap* 3,14: „Așa spune cel care este *Amin*"), adică sigiliul absolut pe care Dumnezeu îl pune pe Cuvântul său (*2Cor* 1,19-20), putem înțelege cum Biserica, în Cristos, rostește „*amin* lui Dumnezeu, spre gloria sa" (*2Cor* 1,19-20). Prin acest *Amin* se indică participarea, deplina asociere la ceea ce este în joc, o semnătură pusă, o garanție deplină, o asigurare că ești în comuniune cu ceea ce altcineva a spus sau a făcut. Acestea sunt armoniile evocate de *Amen*-ul cel mai solemn al sinaxei euharistice, acela care concluzionează anafora. Îl putem găsi atestat de tradiția liturgică și patristică: sfântul Iustin îl atestă în două rânduri, iar sfântul Ieronim își amintește că în bazilicile romane acest *Amen* răsuna ca un tunet[31]. Rolul său este de a indica voința adunării liturgice de acționa în comuniune cu ministrul hirotonit care a pronunțat anafora, de a intra pe deplin în acțiunea sa, de a se angaja în ea, de a și-o face proprie. Această profunzime de semnificații îl îndreptățește pe Tillard, susținut de multe citate augustiniene, să vadă în acest *Amen* al anaforei sigiliul comuniunii pe care Biserica, în același timp, o primește de la Dumnezeu și și-o manifestă sieși și lumii. De aceea, „din acest *Amen* derivă toate celelalte *Amen*-uri răspândite în viața creștină; și către acesta se întorc pentru a fi reunite de către ministrul hirotonit și oferite Tatălui în aducere de mulțumire"[32]. Poporul îi răspunde ministrului, care acționează *in persona Christi* nu ca o sumă de indivizi care își pun împreună propria aducere de mulțumire, ci ca un trup cimentat în unitate și care își face proprie unica aducere de mulțumire la care fiecare caută să comunice. Dar acest *Amen* nu este numai cuvântul credinței care unește, înaintea lui Dumnezeu, Biserica locală într-o sinaxă euharistică, ci și ceea ce o leagă de celelalte sinaxe ale celorlalte Biserici locale, care celebrează și au celebrat liturgia euharistică. Și mai mult, după cum *Amen*-ul anaforei este anticipare a celui rostit de corul fericiților în liturgia eternă, acesta imprimă sinaxei sigiliul liturgiei escatologice a Bisericii cerești. Datorită acestei bogății de sens, Tillard se simte îndreptățit să-l numească drept „*Amen*-ul *koinoniei*, al comuniunii"[33].

Într-o scurtă concluzie, putem spune că am observat cum anamneza actualizează, reprezintă în sinaxă misterul pascal al lui Cristos prin legătura directă cu ultima cină a Domnului, ce are în centru gesturile lui Cristos asupra pâinii

[31] «Ubi sic ad similitudinem caelestis tonitrui amen reboat…» (HIERONYMUS, *Comentarii in Epistulam Pauli apostoli ad Galatas*, II, 60; CCL 77 A, Turnhout 2006, 80).

[32] J.-M.R. TILLARD, «La comunione alla Pasqua del Signore», 487.

[33] Cf. J.-M.R. TILLARD, «La comunione alla Pasqua del Signore», 483.

și a potirului. De aceea, în cadrul liturgiei euharistice, simbolismul diferitelor rituri, precum și semnificația unor formule sau rugăciuni, slujind semnificației ecleziale intrinsece pâinii vieții și potirului mântuirii, manifestă comuniunea eclezială ca făcând parte din însăși natura profundă a Euharistiei.

2.3 Eficacitatea eclezială a epiclezei

Sinaxa adunată în jurul mesei Domnului nu își epuizează funcția dovedindu-se numai epifania, manifestarea misterului comunional al Bisericii. Pentru ca Euharistia să fie într-adevăr sacramentul Bisericii-comuniune, Tillard caută să arate că sinaxa euharistică nu numai semnifică, dar și construiește, edifică comuniunea Bisericii, căci „Euharistia are drept funcție aceea de a construi puțin câte puțin această Biserică în mijlocul lumii”[34]. Or, această eficacitate a Euharistiei de edificare eclezială este săvârșită de către Duhul Sfânt, dăruit Bisericii de către Tatăl prin mijlocirea lui Isus Cristos pentru a duce la împlinire planul său de mântuire a umanității. Intervine astfel raportul dintre Euharistie și Duhul Sfânt sau al dimensiunii pneumatologice a Euharistiei.

Pentru a înțelege opera Duhului Sfânt în evenimentul euharistic, trebuie mai întâi să încadrăm misiunea sa în actuala etapă postpascală a istoriei mântuirii. Aici misiunea Duhului este de a interioriza în inima și viața credincioșilor evenimentul istoric al Paștelui. Grație Duhului Sfânt, Domnul prelungește în prezentul Bisericii faptul istoric trecut al morții și învierii sale, reînnoindu-i eficacitatea mântuitoare. De aceea, venirea Domnului cu puterea mântuitoare a Paștelui care se celebrează la sinaxa euharistică este un act al lui Cristos, care este însă săvârșit în Duhul Sfânt. Acțiunea Duhului Sfânt, întrucât este suflul vieții noi dăruite de Cristos și legătură a comuniunii ecleziale, acoperă întreaga celebrare a memorialului misterului pascal. Însă putem spune că această acțiune este chemată și invocată cu eficacitate în rugăciunea epicletică a Bisericii, care împreună cu anamneza formează centrul anaforelor. Într-adevăr, dacă anamneza semnifică a face memoria obiectivă a misterului pascal care dorește să-i reconcilieze și să-i strângă în comuniune pe oameni între ei și cu Tatăl, atunci epicleza izvorăște tocmai din această anamneză, explicitând densitatea și eficacitatea acestui mister în momentul prezent al celebrării[35]. Tillard studiază cu atenție epiclezele diferitelor anafore ale Orientului și Occidentului –

---

[34] J.-M.R. Tillard, «L'Eucaristia e la Chiesa», 70.

[35] «L'épiclèse jaillit de l'anamnèse, de la *mémoire* de l'œuvre pascale. Elle en explicite la densité. Elle n'a rien d'un apport extérieur» (J.-M.R. Tillard, «Faisant mémoire de ton fils», *Parole et Pain* 9 (1972) 152).

acestea fiind și izvoarele liturgice cele mai citate în opera sa teologică –, pentru a demonstra că Duhul Sfânt în cadrul sinaxei are funcția de a modela după modelul misterului celebrat ființa și viața Bisericii.

2.4 Comuniunea, rod al puterii Duhului Sfânt

Respectând dinamismul economiei mântuirii, în care totul vine de la Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt și totul se întoarce la Tatăl, Biserica, în liturgia euharistică, se îndreaptă către Tatăl pentru a-L cere pe Duhul Sfânt care să-i edifice țesutul său de comuniune. Tillard înțelege epicleza drept „actul Bisericii – sigură de a fi ascultată datorită promisiunii lui Cristos – care îl imploră pe Tatăl să trimită asupra pâinii și potirului, dar și asupra ei înșiși, Duhul Rusaliilor. De ce? Pentru ca Duhul să o desăvârșească în misterul în care ea ființează”[36]. Și misterul în care Biserica există nu este altul decât identitatea sa de spațiu al reconcilierii și al comuniunii oamenilor cu Tatăl și între ei. Duhul Sfânt dăruit de către Tatăl în urma epiclezei construiește, așadar, misterul de comuniune al Bisericii.

Pentru a demonstra aceasta, Tillard consideră epicleza anaforei din *Tradiția Apostolică* ce se divide: o primă parte ce privește coborârea Duhului Sfânt asupra darurilor Bisericii în vederea transformării elementelor și o a doua parte care din punct de vedere cronologic este anterioară celei dintâi, care cere darul unității Bisericii și ca toți cei care participă la sfintele taine să fie umpluți de Duhul Sfânt:

> Te rugăm, trimite pe Duhul tău cel Sfânt peste ofranda Sfintei Biserici: adunându-i în unitate, dăruiește tuturor acelora care se împărtășesc din sfintele tale mistere plinătatea Duhului Sfânt, spre întărirea credinței lor în adevăr, ca astfel să Te putem lăuda și preamări prin Fiul tău, Isus Cristos, prin care să-ți fie slavă și cinste, împreună cu Duhul Sfânt, în sfânta Biserică, în toți vecii vecilor[37].

Aici acțiunea Duhului este în vederea unității credincioșilor și este astfel legată de construirea comuniunii ecleziale. Perspectiva acestei comuniuni ecleziale realizate de Duhul Sfânt este întâlnită și în bogata anaforă a sfântului Vasile, în care se cere darul de a fi reuniți în comuniune de unicul Duh Sfânt: „pentru ca noi să fim uniți unii cu alții în comuniunea unicului Duh Sfânt”[38]. A primi, așadar, în cadrul sinaxei euharistice, pâinea vieții și potirul mântuirii

[36] J.-M.R. Tillard, «Eucharistie et Eglise», 110.
[37] J.-M.R. Tillard, *L'Eucaristia e lo Spirito Santo*, Milano 1998, 21.
[38] «Anafora bizantina di san Basilio», în *Segno di unità*, a cura di E. Mazza, 260-261.

înseamnă a primi puterea Duhului Sfânt, care actualizează în credincioși eficacitatea de împăcare și comuniune a Paștelui și, astfel, construiește comuniunea Bisericii.

Grație prezenței Duhului Sfânt în lucrarea tainică prin care elementele pâinii și vinului devin sacramentul trupului și sângelui Domnului, acest proces a fost numit de către tradiție, ca, de exemplu, în sfântul Ciprian[39] și sfântul Augustin[40], *santificatio* ce trimite la termenul grecesc *hagiasmos*. Acești termeni, care reflectă adevărata natură a epiclezei și a rolului Duhului Sfânt, îl conduc pe Tillard la anticul adagiu oriental *ta hagia tois hagiois*, care consideră osmoza strânsa legătură dintre pâinea și potirul sfințite de către Duhul Sfânt (*hagia* sau *sancta*) și credincioșii sfințiți prin botez de către același Duh Sfânt (*hagioi* sau *sancti*). În afara acestei relații dintre cele sfinte (*sancta*) și cei sfinți (*sancti*), ce trimite la dinamismul dintre Domnul și Biserica sa, sfințirea darurilor și-ar pierde semnificația comunională.

Comuniunea este, așadar, rodul puterii, acțiunii Duhului Sfânt. Duhul Sfânt acționează în urma rugăciunii epicletice, plăsmuind sinaxa euharistică prin comuniunea ce izvorăște din misterul pascal al lui Cristos, reactualizat prin memorial. Dar eficacitatea eclezială a epiclezei se mai lărgește, după Tillard, și include purificarea continuă a creștinilor ce participă la sinaxă și speranța eclezială de a ajunge la bunurile escatologice.

Teologul dominican arată cum „Euharistia construiește Biserica nu numai întărind uniunea credincioșilor cu Tatăl și a lor în Cristos, dar și, în același moment, smulgându-i progresiv lumii păcatului"[41]. Euharistia edifică, așadar, Biserica, purificând-o de păcat pentru a o face părtașă în întregime la gloria capului său, Cristos. Puterea Duhului Sfânt, comunicată prin pâinea vieții și potirul mântuirii, pătrunde Biserica în situația sa concretă de popor de păcătoși și îi oferă astfel remediul, antidotul, medicamentul nemuririi. Tillard afirmă aceasta studiind epiclezele anaforelor patristice, care atestă virtutea purificatoare a Euharistiei: astfel, în anafora sfântului Iacob, primul rod al coborârii Duhului asupra credincioșilor este iertarea păcatelor[42], iar în epicleza anaforei

---

[39] Cf. Cipriano, *Epistola*, 63,13; CCL 3C, Turnhout 1996, 407.

[40] Cf. Agostino di Ippona , *Discorsi* 227,1, Città Nuova, Roma 1984, 386.

[41] J.-M.R. Tillard, *L'Eucaristia pasqua della Chiesa*, Roma 1969, 264.

[42] „Trimite, Doamne, acest Duh preasfânt al tău asupra noastră și asupra acestor daruri prezentate ție; ca să ne viziteze cu parusia sa sfântă, bună și glorioasă și să sfințească și să facă din această pâine trupul sfânt al lui Cristos, Amin, și din acest potir sângele prețios al lui Cristos, Amin. Ca să fie pentru toți cei care participă spre iertarea păcatelor și viața cea veșnică, pentru sfințirea sufletelor și a trupurilor, pentru a aduce roadele faptelor bune, pentru edificarea

din *Constituțiile Apostolice* și a anaforei sfântului Ioan Crisostom, purificarea de păcate se află printre efectele harurilor implorate[43]. Iar această eficacitate de purificare nu se desfășoară însă pe un plan pur individual, ce îl privește pe singurul credincios, ci are loc pe planul eclezial specific acestui sacrament: „Euharistia depășește limitele individului și pătrunde întreaga Biserică în misterul său profund: aceasta îi permite să strângă și să repare legăturile de iubire și de unitate în Cristos"[44]. Efectul purificator implorat la epicleză este, așadar, în strânsă legătură cu comuniunea eclezială, având menirea de a o intensifica și a o menține, căci „fără această acțiune asupra păcatului Euharistia nu ar construi cu adevărat Biserica cea veșnică în Biserica pelerină"[45].

Puterea Duhului Sfânt, prin care este actualizat misterul pascal al lui Cristos, edifică Biserica nu numai prin vindecarea slăbiciunilor sale, eliberând-o de propria mizerie, dar și prin faptul că Duhul seamănă în realismul condiției pământești a Bisericii sămânța învierii, și astfel, promovează unitatea și speranța eclezială de a intra definitiv în Împărăția deplinei comuniuni, în gloria celui Înviat. Tot epiclezele anaforelor sunt cele care arată cum Euharistia hrănește speranța eclezială. Între acestea, o importanță deosebită este dată de Tillard *Anaforei sfântului Marcu*, care, aparținând liturgiei alexandrine, cere ca venirea Duhului Sfânt asupra pâinii și a vinului să rodească în comuniunea credincioșilor la fericirea vieții veșnice[46]. Pe aceeași lungime de undă se află și *Anafora celor doisprezece apostoli*, de tradiție bizantină, precum și *Anafora apostolilor Addai și Mari*, care se roagă astfel:

> Să coboare, Domnul meu, Duhul tău Sfânt și să se odihnească asupra acestei oferte a slujitorilor tăi, să o binecuvânteze și să o sfințească, ca să fie pentru noi, Domnul meu, spre ștergerea greșelilor, iertarea păcatelor, spre marea speranță a învierii din morți și spre viața cea nouă în împărăția cerurilor, împreună cu toți aceia care s-au bucurat de bunăvoința ta[47].

Semnificația acestor invocații epicletice întâlnite, mai ales, în liturgiile orientale o întâlnim și în liturgia latină, cu precădere în rugăciunile numite în sacramentariile antice *segreta* și *postcommunio*. Prezentând o listă impresionantă de astfel de rugăciuni latine, Tillard arată că și în tradiția liturgică occidentală

Bisericii tale sfinte, catolice și apostolice…" („Anafora sfântului Iacob, fratele Domnului", în *Segno di unità*, a cura di E. Mazza, 282-283).

[43] Cf. *Segno di unità*, a cura di E. Mazza, 246.

[44] J.-M.R. Tillard, *L'Eucaristia pasqua della Chiesa*, 275.

[45] J.-M.R. Tillard, *L'Eucaristia pasqua della Chiesa*, 277.

[46] Cf. „Anafora di san Marco evangelista", în *Segno di unità*, a cura di E. Mazza, 196.

[47] „Anafora degli apostoli Addai e Mari", în *Segno di unità*, a cura di E. Mazza, 305.

îi este atribuit Euharistiei darul imortalității și al creșterii în speranța împărtășirii bucuriei Împărăției veșnice[48].

Tillard însă nu se limitează să afirme că în cadrul sinaxei euharistice primim sămânța învierii drept o autentică pregustare a bunurilor escatologice, pentru că tocmai această speranță eclezială a gloriei eterne nu smulge Biserica din terenul concret al vieții sale, ci îi hrănește și stimulează spiritul misionar. De aceea, momentul postliturgic este numit de teologul dominican, folosind terminologia orientală, „liturghia de după Liturghie", adică liturghia vieții cotidiene în terenul căreia trebuie să dea roade sămânța învierii care a fost primită în timpul Liturghiei sacramentale[49]. De aceea, invocațiile epiclezei trebuie să se transforme într-o angajare a credincioșilor pentru a actualiza în gesturile existenței concrete darul Duhului Sfânt: „A primi în cadrul memorialului pâinea și potirul comuniunii înseamnă a primi puterea Duhului Domnului pentru a deveni, întăriți de această putere, înfăptuitori ai reconcilierii, ai milostivirii, ai dăruirii totale de sine celorlalți, deci înfăptuitor ai comuniunii"[50]. Experiența comuniunii trăite în cadrul sinaxei euharistice imprimă, așadar, momentului posterior celebrării două mari dimensiuni: dimensiunea comunitară a comuniunii ecleziale și dimensiunea misionară a trimiterii spre a-l sluji pe aproapele, spre diaconie.

3. Concluzii

3.1. Concluzie teologică

Prima observație concluzivă constă în relevarea faptului că Euharistia este evenimentul sacramental eclezial ce conduce gândirea sa teologică, asemenea unei stele ce are menirea de a lumina întregul parcurs al reflecției sale. În câmpul privilegiat al cercetării sale, cel ecleziologic, Tillard își structurează percepția despre misterul Bisericii lui Dumnezeu în jurul unei realități ce emerge din Euharistie și din însuși planul mântuitor al lui Dumnezeu: comuniunea. Această comuniune se înrădăcinează în comunitatea de iubire dintre Tatăl și Fiul în Duhul Sfânt și este în același timp substanța mântuirii, pe care Dumnezeu o împlinește prin misterul pascal al lui Cristos și o oferă umanității separate de El și separate în ea însăși. Comuniunea care izvorăște din Sfânta Treime își iradiază puterea mântuitoare în Biserică, Trupul eclezial al lui Cristos,

---

[48] Cf. J.-M.R. Tillard, *L'Eucaristia pasqua della Chiesa*, 353-358.
[49] Cf. J.-M.R. Tillard, «La comunione alla Pasqua del Signore», 497.
[50] J.-M.R. Tillard, «Faisant mémoire de ton fils», *Parole et Pain* 9 (1972) 153.

care, în puterea Duhului Sfânt, manifestă și edifică ființa sa de comuniune, celebrând în ascultare față de porunca Domnului Isus memorialul misterului său pascal. De aici rezultă legătura vitală, osmoza, spune Tillard, dintre Euharistie și Biserică. Această osmoză reprezintă lungimea de undă constantă a Bisericii originilor și, de aceea, firul esențial al unității dintre Bisericile Orientului și cea Occidentală. Biserica este euharistică pentru că din contactul cu trupul euharistic al Domnului, în același timp, obține viața sa de comuniune, dar își manifestă și natura sa cea mai profundă, natura sa comunională. A asuma această cheie de lectură euharistică pentru aprofundarea ecleziologiei de comuniune înseamnă pentru Tillard a pleca de la evenimentul central al Bisericii vizibile, care este tocmai sinaxa euharistică a Bisericii locale, prezidată de episcopul propriu, înconjurat de prezbiteriul său, de diaconi și de întregul popor creștin.

Pentru a demonstra că sinaxa euharistică reprezintă în același timp epifania, dar și construirea, edificarea comuniunii ecleziale, Tillard aprofundează valoarea teologică a celebrării euharistice, a cuvintelor, rugăciunilor și riturilor ce o structurează. Un prim loc au cele două momente care fac parte din inima memorialului euharistic, adică anamneza și epicleza, a căror profundă natură eclezială este bine pusă în lumină.

Reciprocitatea, osmoza dintre Biserică și Euharistie, este demonstrată de Tillard atât prin citarea abundentă a izvoarelor liturgice, cât și prin metoda folosită în discursul său teologic. Este o metodă care trimite la o indicație oferită de documentul conciliar *Sacrosantum Concilium* la nr. 48, pentru a aprofunda înțelegerea misterului euharistic prin riturile și rugăciunile sale:

> Biserica veghează cu grijă ca fiii săi să nu asiste ca străini sau spectatori muți la acest mister al credinței, ci, înțelegându-l bine, cu ajutorul riturilor și rugăciunilor (*id bene intelligentes, per ritus et preces*), să participe la acțiunea sacră în mod conștient, cu pietate și activ.

Acesta este meritul principal, din punct de vedere liturgic, pe care trebuie să i-l recunoaștem ecleziologiei de comuniune a lui J.M.R. Tillard. Prin această metodă, Tillard a pus în practică cuvintele spuse de alt important teolog cu care a colaborat în redactarea instrucțiunii *Eucharisticum mysterium*, Cipriano Vaggagini: „Liturgia dăruiește teologiei ceva ce celelalte izvoare ale revelației, numai prin ele singure, nu pot dărui”[51]. Este o metodă care așteaptă încă să fie adoptată în multe câmpuri ale reflecției teologice, o metodă care vede, așadar,

[51] C. Vaggagini, *Liturgia e pensiero teologico recente. Inaugurazione del Pontificio Istituto Liturgico*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1961, 75.

în liturgie un autentic *locus theologicus*, nu un simplu și formal aparat de rubrici, o metodă care este conștientă de sensurile ce pot îmbogăți teologia dacă se ia în serios anticul adagiu *lex orandi, lex credendi*.

3.2 Consecințe pentru o reînnoită spiritualitate liturgică

Raportul strâns de dependență, de osmoză dintre Euharistie și Biserică, ce ne conduce la reciprocitatea dintre Liturgie și Ecleziologie, are și o altă consecință: osmoza existentă între liturgie și viața spirituală, mai precis, între Euharistie și spiritualitatea creștină. Papa Ioan Paul al II-lea arăta în Enciclica *Ecclesia de Euharistia*:

> În zorii celui de-al treilea mileniu, noi toți, fii și fiice ale Bisericii, suntem chemați să mergem înainte cu un elan reînnoit în viața creștină. După cum scriam în scrisoarea enciclică *Novo millennio ineunte*, „nu este vorba de a inventa un nou program. Programul există deja: este cel dintotdeauna, extras din evanghelie și din tradiția vie. Este centrat, în ultimă instanță, pe Cristos însuși, pe care trebuie să-l cunoaștem, să-l iubim, să-l imităm, pentru a trăi prin el viața trinitară și pentru a transforma cu el istoria până la împlinirea sa în Ierusalimul ceresc" (*NMI* 29). Realizarea acestui program cu un elan reînnoit în viața creștină trece prin Euharistie. Orice angajare în sfințenie, orice lucrare vizând împlinirea misiunii Bisericii, orice actualizare a planurilor pastorale trebuie să scoată din misterul euharistic puterea necesară și să se orienteze spre el ca spre apogeul lor.... Dacă neglijăm Euharistia, cum vom vindeca sărăcia noastră? (60)

Dar atunci și spiritualitatea de comuniune, consecință directă a ecleziologiei de comuniune, pe care același papă o recomandă Bisericii pentru noul mileniu (*NMI* 43), trebuie și ea să treacă prin Euharistie, prin sinaxa euharistică în care Biserica este edificată drept comuniune și, în același timp, își manifestă natura profund comunională. De aceea, spiritualitatea de comuniune este, înainte de toate, o spiritualitate liturgică, adică o spiritualitate în care Cristos este primul liturg, care nu încetează să acționeze în Biserică și în lume prin puterea misterului său pascal ce oferă lumii comuniunea cu Tatăl ceresc prin acțiunea edificatoare a Duhului Sfânt.

Promovarea spiritualității liturgice înseamnă, așadar, aprofundarea fecundității spirituale a celebrării euharistice, a riturilor și rugăciunilor prin care aceasta se exprimă. Este vorba de o bogăție ce stă la dispoziția tuturor credincioșilor, mai ales știind că reforma liturgică a diferitelor rituale și deci și a Liturghierului Roman a avut drept fundament teologic tocmai ecleziologia de comuniune repropusă cu tărie de Conciliul Vatican al II-lea. Această înrădăcinare liturgică,

euharistică, a spiritualității va conduce la o purificare a spiritualității de un anumit devoționalism individualist, precum și de anumite tendințe emotivo-psihologice, care nu sunt mereu în acord cu Cuvântul lui Dumnezeu și cu imaginea lui Dumnezeu transmisă în liturgie. Spiritualitatea liturgică, mai ales, îi va ajuta pe cei care iau parte la sinaxa euharistică să înțeleagă faptul că formează trupul eclezial al Domnului, că, împărtășindu-se din pâinea vieții și din potirul mântuirii, sunt transformați și devin „un singur trup și un singur suflet în Cristos" (epicleza Rugăciunii Euharistice III). Astfel, vor fi depășite diferitele condiționări de tip individualist, care, pe parcursul istoriei Bisericii, au împiedicat realizarea și, mai ales, trăirea comuniunii ecleziale.

3.3 Consecințe pentru pastorala liturgică

Într-un articol intitulat „Euharistia și vizibilitatea comuniunii", Tillard afirmă: „La adunarea sa euharistică, Biserica locală emerge într-o anumită măsură atât prin pluralitatea membrilor săi, cât și prin unitatea ce îi strânge. Este atât de important, încât, dacă dorim să știm cine este biserica într-un anume loc, cea mai sigură cale de a afla este de a ne uita la sinaxa sa euharistică"[52]. Din osmoza existentă între Euharistie și Biserică, din faptul că celebrarea euharistică construiește comuniunea profundă a Bisericii și în același timp o manifestă emerg și anumite consecințe de natură mai practică, pe care le putem numi de pastorală liturgică. Aceste consecințe pot să apară și ca răspunsuri la anumite întrebări: Cât de mult sau cât de puțin exprimă celebrarea euharistică duminicală a unei parohii din biserica noastră locală comuniunea ce îi ieste dăruită de trupul euharistic al Domnului? Este comuniunea lungimea de undă pe care se desfășoară în mod conștient celebrarea euharistică prin participarea activă, deplină și conștientă a tuturor membrilor adunării euharistice, respectând dinamismul interior al preoției baptismale a credincioșilor și al preoției ministeriale a celui ce prezidează sinaxa? Care sunt acțiunile de pastorală liturgică menite să conducă la asimilarea din partea tuturor credincioșilor a încărcăturii comunionale a Euharistiei și să îi ajute să o manifeste în viața cotidiană proprie și a comunității? Cum pot fi ajutați ministranții, lectorii, comentatorii și membrii corului să-și înțeleagă propriul rol drept o adevărată slujire liturgică (cf. *SC* 29), deci o slujire a comuniunii Bisericii?

Răspunsul la aceste întrebări poate fi dat, pe de o parte, făcând ca prin participarea la Euharistie să lăsăm ca Biserica cu misterul său de comuniune să se

---

[52] J.-M.R. Tillard, «The Eucharist and the visibility of Koinonia», *Mid – Stream* 27 (1988) 345.

trezească în suflete, pentru a-l parafraza pe Romano Guardini și fericita lui afirmație, iar pe de altă parte, folosind toate instrumentele pe care Biserica noastră locală le are la îndemână pentru o autentică formare liturgică atât a clerului, cât și a credincioșilor, formare care, cu siguranță, va produce și acțiunile de pastorală liturgică impuse de această experiență a Bisericii drept mister de comuniune.

DECIZIA ASUPRA MORȚII
LA KARL RAHNER ȘI LADISLAU BOROS

Pr. Petru Dorcu,
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iași

Introducere

Moartea este destinul inexorabil al tuturor oamenilor. Nimeni dintre noi nu va ieși viu din această aventură a vieții la care am fost chemați. Moartea constituie acel pasaj obligatoriu pentru toți oamenii. Sfârșitul ne va cuprinde pe fiecare dintre noi, indiferent dacă suntem încă tineri sau bătrâni. La sfârșit, cu toții va trebui să reglăm conturile cu această realitate care ne transcende.

În fața unei astfel de realități nu putem rămâne indiferenți; ba, din contră, ne simțim provocați la o reflecție asupra propriei noastre condiții existențiale finite și limitate. Însă o astfel de reflecție nu este atât de simplă, pentru că nimic nu deranjează mai mult decât gândul la moarte. Cu siguranță, ne este mult mai comod să îndepărtăm un asemenea subiect care la prima vedere pare să dăuneze vieții însăși. Și totuși, fie că ne oprim asupra morții, fie că încercăm să o îndepărtăm din orizontul gândirii noastre, suntem oricum constrânși să ne decidem în legătură cu ea.

Pentru noi, creștinii, problema morții are o importanță deosebită. Cu toții credem și mărturisim că am fost eliberați și mântuiți prin intermediul morții lui Cristos. De aceea, Teologia – și, în mod particular, Teologia Morală – nu poate să nu se intereseze de o reflecție autentică asupra morții.

Există, de fapt, un material abundent publicat în acest domeniu. Însă, la o privire mult mai atentă, observăm cum majoritatea acestor intervenții nu se opresc asupra evenimentului morții ca atare, ci asupra unor aspecte și probleme particulare care izvorăsc din noile descoperiri medicale și care invită, mai degrabă, la o reflecție medicală și bioetică. Aparent, o astfel de mutare a întregii discuții morale asupra morții în câmpul bioeticii pare să fi provocat o serioasă dificultate în a înțelege moartea în ea însăși, ca act ce aparține celui viu, prin intermediul căruia își împlinește propria existență pământească. Noi însă avem nevoie de o Teologie Morală capabilă să reflecteze asupra evenimentului morții ca atare, adică drept act al celui viu.

În această perspectivă trebuie să privim și alegerea celor doi autori K. Rahner și L. Boros. Se pare că aceștia accentuează și pun bine în evidență acest tip de

reflecție asupra dimensiunii active pe care moartea o are asupra persoanei umane, chiar dacă din puncte de vedere diferite. În ciuda intervalului de timp destul de lung care a trecut de la publicarea operelor lor, contribuția acestora la teologia morții își păstrează validitatea și importanța.

Menționăm că reflecția noastră nu are ca scop oferirea unei viziuni complete asupra teologiei morții, ci vom puncta, mai degrabă, asupra caracteristicii decizionale inerente acesteia, punând în evidență responsabilitatea personală a fiecărui om în fața morții. Acest eveniment nu constă doar într-o simplă pasivitate în fața căreia omul nu poate face altceva decât să adere cu o resemnare necondiționată, ci conține și o dimensiune activă, care trebuie asumată într-un mod responsabil.

Totuși, nu trebuie să uităm că este vorba, de fapt, despre un fenomen care scapă experienței noastre directe, deoarece nici unul dintre noi nu a trecut vreodată *dincolo* pentru a se întoarce și a împărtăși mai apoi propria experiență. Cu toate acestea, gândirea morală asupra acestui act particular al vieții este necesară în mod absolut.

1. Decizia asupra morții la Karl Rahner

1.1. Dimensiunea antropologică a morții

Teologia morții lui Karl Rahner se deschide cu o precizare antropologică deosebit de importantă: omul nu este o ființă dualistă, ci o ființă unitară, unde dimensiunea *naturală* este unită cu cea *personală*. Astfel, pe de o parte, omul posedă un patrimoniu ontologic predeterminat, iar pe de altă parte, posedă capacitatea de a dispune de sine în mod liber, potrivit propriei sale voințe. Bazându-se pe aceste date antropologice, autorul nostru „stigmatizează în mod dur pe oricine ar vrea să reducă moartea doar la o sferă naturală și ar pretinde astfel excluderea sferei personale”[1]. Moartea deci este un eveniment care interesează omul în întregime[2].

1.1.1 Dimensiunea naturală a morții

Plecând de la clasica definiție dogmatică a morții ca *separare între trup și suflet*, autorul nostru își propune să analizeze dimensiunea naturală a morții. Astfel, în viziunea sa, afirmația de credință precedentă este, mai degrabă, o

[1] S. Zucal, *La teologia della morte in Karl Rahner*, EDB, Bologna 1982, 87.

[2] Cf. K. Rahner, *Sulla teologia della morte. Con una digressione sul martirio*, Morcelliana, Brescia 1972[3], 15.

descriere decât o *definiție* și deci este incapabilă să satisfacă exigențele teologice și metafizice. Și totuși, putem afla de aici două adevăruri absolute: pe de o parte, ni se precizează în mod clar că sufletul încetează de a mai fi în trup asumându-și o altă relație față de acesta, iar pe de altă parte, ni se confirmă *nemurirea sufletului*, care este iarăși un adevăr de credință, pe lângă un adevăr metafizic.

Rahner, de fapt, „nu neagă faptul că moartea este o asemenea separare, însă nu vede în acest concept o interpretare fenomenologică a morții"[3]. De fapt, afirmația dogmatică nu face nici o precizare referitoare la moarte ca eveniment care interesează omul în întregime, în totalitatea sa[4] de persoană spirituală: suflet și trup, și deci poate satisface doar o viziune biologică[5] sau platonico-dualistă a morții. Cu aceasta, autorul afirmă cu claritate că moartea nu scutește nici măcar sufletul, că și acesta va trebui să sufere o schimbare substanțială față de situația precedentă.

Ajunși la acest punct, Rahner oferă teologiei morții o ipoteză hermeneutică originală: *pancosmicitatea sufletului*. Deoarece sufletul este unit în mod substanțial cu trupul, posedă în mod necesar un raport și cu totalitatea lumii materiale din care trupul face parte. Acestui raport existențial din timpul vieții îi sunt oferite după moarte alternative: fie ca sufletul să devină *acosmic*, prin întreruperea oricărui raport cu lumea, fie, din contră, să devină *pancosmic*, „tocmai pentru că nu mai este legat determinării corpului uman"[6], oferindu-i-se posibilitatea unui nou, mai intim și mai profund raport cu lumea.

1.1.2 Dimensiunea personală a morții

Moartea este, așadar, un eveniment care privește omul nu numai ca ființă *naturală*, ci și ca ființă *personală*. Afirmația dogmatică a morții ca fiind *sfârșitul* acelui *status viatoris* nu face altceva decât să confirme această viziune antropologică. Astfel, deoarece moartea atinge dimensiunea cea mai profundă a ființei noastre, reușește să ofere sferei etico-spirituale un aspect definitiv și o încoronare a deciziei noastre în favoarea sau împotriva lui Dumnezeu. Potrivit lui Rahner, nu este vorba de o concepție rigidă care exclude orice „schimbare", ci de o ireversibilitate a alegerii fundamentale pe care omul și-a maturizat-o în

[3] F. Costa, *Heidegger e la teologia*, Longo Editore, Ravena 1974, 103.

[4] Cf. K. Rahner, *L'infermità, tempo di prova*, in *Nuovi Saggi* II, Paoline, Roma 1968, 338.

[5] Cf. K. Rahner – H. Vorgrimler, «Morte», in *Dizionario di teologia*, Morcelliana, Brescia 1968, 416: "Mentre piante e animali 'cessano di esistere', in senso proprio 'muore' solo l'uomo".

[6] C. Zuccaro, *Il morire umano. Un invito alla teologia morale*, Queriniana, Brescia 2002, 69.

timpul vieții și pe care o sigilează acum prin moartea sa, fapt care ne „constrânge să luăm în serios propria viață”[7].

Urmând doctrina tomistă, Rahner afirmă că „aspectul definitiv al deciziei privind întreaga viață este un factor intrinsec morții ca act spiritual și personal al omului însuși”[8] și nu este adăugat în mod arbitrar de către Dumnezeu. Astfel, la judecată, Dumnezeu nu va putea decât să ia act de alegerea omului. De aceea, inexistența unui „apel” nu se datorează unui Dumnezeu nepăsător față de om, ci simplului fapt că acesta ia în serios istoria noastră de libertate individuală, care își găsește împlinirea sa deplină în moarte. Rămâne însă o întrebare: dacă este adevărat că moartea reprezintă actul împlinirii noastre personale, cum am putea să o împăcăm cu aspectul său devastant care rezultă din datul imediat? Rahner va răspunde acestei întrebări apelând la dialectica actului morții ca acțiune și pasivitate în același timp, de care ne vom ocupa în continuare.

1.2. Decizia asupra morții

1.2.1 Dialectica morții: acțiune și pasivitate

Abordând problema dialecticii morții ca acțiune și pasivitate, atingem unul dintre punctele fundamentale ale teologiei morții lui Rahner. Dacă în partea precedentă am văzut că evenimentul morții constituie sfârșitul *status*-ului *viatoris*, tocmai pentru că are loc împlinirea personală a omului, aceasta presupune necesitatea de a privi „în ochi propria moarte” și de a lua atitudine. Trebuie să înțelegem că nu se tratează doar despre un „se moare” general, ci despre propria „mea” moarte[9]. Nu se poate ajunge la o împlinire personală fără o decizie personală. De aceea, evenimentul morții nu poate fi privit doar ca o întâmplare sau ca un ceva accidental, care lovește omul doar din exterior și înaintea căruia nu poate face nimic altceva decât să asiste pasiv, ci se impune, în mod inevitabil, „o acțiune autentică a omului, care să provină din interiorul său tocmai pentru că îl privește de aproape”[10].

Încă o dată concepția antropologică unitară și indivizibilă a omului și-a pus amprenta în tratarea temei morții ca unitate de acțiune și pasivitate. Omul este „spirit în lume”, adică unitate de natură și persoană, spirit și materie, deci lovit

[7] K. Rahner, *Sulla teologia della morte*, 27.
[8] K. Rahner, *Sulla teologia della morte*, 29.
[9] Cf. K. Rahner, *Lo scandalo della morte*, în *Nuovi Saggi* II, 178.
[10] S. Zucal, *La teologia della morte in Karl Rahner*, 134.

de moarte în ambele sfere. Astfel, pe de o parte, moartea se prezintă omului ca o întrerupere, ca o „fatalitate distructivă provenită din exterior”[11]. Pe de altă parte însă, ea apare ca o împlinire personală, ca un act interior care implică în mod intim subiectul.

Imposibilitatea de a împărți unitatea substanțială a omului împiedică, la rândul său, a atribui în mod arbitrar trupului dimensiunea pasivă și sufletului pe cea activă. În consecință, ambele dimensiuni ale omului se întrepătrund laolaltă în același timp. Este vorba totuși de o dialectică *misterioasă*[12], întrucât doar aspectul distructiv, care atacă omul din exterior, este în mod empiric experimentabil.

Această dialectică a morții ca acțiune și pasivitate ne constrânge să ne asumăm propria decizie asupra morții. În acest sens, omul are două posibilități: pe de o parte, poate să „evadeze”[13], acoperindu-și propria neliniște printr-o fugă de realitate, ascunzându-se de propria moarte, iar pe de altă parte, poate să și-o asume cu curaj, să o accepte și să o transforme din destinul său în „proiectul” său, ca un fel de anticipare. Este vorba, în fond, de o disponibilitate radicală în fața unui Dumnezeu necunoscut, căruia i se încredințează. Numai în acest sens moartea noastră, în dialectica sa de pasiune și acțiune, poate să se transforme din dezgolirea existențială cea mai dramatică în actul cel mai radical de credință și de speranță.

1.2.2 În drum spre decizia fundamentală. *Prolixitas mortis*

Pe baza celor constatate mai sus, putem să afirmăm acum că specificitatea morții umane constă tocmai într-un act îndeplinit în libertate. Este vorba de o decizie fundamentală, de un act indispensabil. Sprijinindu-se pe datele științelor empirice, Rahner susține improbabilitatea, dacă nu chiar imposibilitatea ca acest act să se producă în ultimele clipe ale vieții, când, de cele mai multe ori, omul nu se mai află în gradul de a decide. Idea de a atribui sfârșitului biologic al vieții o serie de atribuții care nu se pot verifica în alte momente ale vieții umane, ca și cum acesta ar fi un timp privilegiat, iluminant, i se pare a fi o ipoteză cu totul nefondată. Decizia asupra morții nu trebuie înțeleasă în mod necesar în termeni cronologici. Totuși, nu trebuie exclusă posibilitatea unei coincidențe mai mult sau mai puțin precise din punct de vedere cronologic

[11] F. Costa, *Heidegger e la teologia*, 203.

[12] Cf. K. Rahner, *Sulla teologia della morte*, 28.

[13] Cf. K. Rahner, *Lo scandalo della morte*, în *Nuovi Saggi* II, 178: „Fino a quel istante si può giocare a carte”.

între decizia ultimă și momentul letal. A gândi însă că „majoritatea numărului indivizilor sau chiar că toată omenirea va fi salvată, în ciuda aparenței empirice a vieții lor păcătoase”[14], i se pare o ipoteză cu totul optimistă, ba chiar mitologică.

În acest context, Rahner propune ca soluție o viziune extinsă asupra morții, pe care o numește *prolixitas mortis*. Omul ca „ființă pentru moarte” se află în existența sa deja orientat spre moarte. Este vorba de o „*prezență* – într-o oarecare măsură *transcendentală* – a morții în viața umană”[15]. Această noțiune de *prolixitas mortis* înțelege moartea „ca un proces care se desfășoară cu intensitate întotdeauna diferită și într-o comunicare întotdeauna nouă a libertății originale, în timpul întregii vieți, unde moartea este acceptată sau refuzată”[16].

Există momente în viața noastră când putem sesiza mult mai ușor această *prolixitas mortis*. De fiecare dată când avem de-a face cu suferința și insuccesul, experimentăm o „moarte interioară”, care încetul cu încetul se lărgește și devine ca „o intonație de fond” a vieții noastre. În mod cu totul particular, aceasta se experimentează în momentele de boală, în care simțim deja în mod amenințător pericolul morții biologice. Imposibilitatea de a o prevedea cu certitudine și de a o manipula face ca boala să fie un „semn precursor al morții”[17].

Prezența axiologică a morții în decursul întregii noastre existențe nu este altceva decât acel *memento mori* al înțelepciunii creștine, care avertizează credinciosul să trăiască bine această existență pământească atât cât are timp, căci o moarte bună nu se improvizează, ci se pregătește prin intermediul unei vieți virtuoase.

În opinia lui Rahner, fiecare moment al vieții este o bucată din strada care duce spre punctul final. Moartea nu se reduce doar la clipa letală de la sfârșitul vieții, la „acel punct zero absolut”, ci e un proces care se desfășoară și se maturizează de-a lungul întregii noastre vieți. Cu aceasta autorul nu vrea să sărăcească în conținut momentul morții, ci încearcă, mai degrabă, să afirme că moartea „este actul suprem în care întreaga noastră viață precedentă este adunată în ultima noastră decizie de libertate”[18]. Această ultimă decizie însă, în mod inevitabil, nu va putea fi independentă de decizia asupra propriei noastre vieți. Ar fi bine „ca deja de pe acum să cântărim viața noastră pe balanța morții,

---

[14] K. Rahner, *Il morire cristiano*, în J. Feiner – M. Löhrer (edd.), *Mysterium Salutis*, 562.

[15] K. Rahner, *Il morire cristiano*, 559.

[16] K. Rahner, *Il morire cristiano*, 560.

[17] K. Rahner, *La morte cristiana*, în *Nuovi Saggi* II, 353.

[18] K. Rahner, *Questioni dogmatiche sulla devozione pasquale*, în *Saggi di Cristologia e di Mariologia*, Paoline, Roma 1967[2], 348.

zi de zi”[19]. Este vorba, de fapt, de „exercitarea artei de a muri” sau, mai bine zis, de a structura existența noastră în funcție de ea. Aceasta nu înseamnă că toate deciziile noastre luate în viață se identifică cu decizia finală, ci că fac parte asemenea unui fruct din același copac.

1.3. Dimensiunea teologică a morții

1.3.1 Moartea drept consecință a păcatului

Potrivit credinței noastre, moartea este o consecință a păcatului, și în mod particular a păcatului originar. În Biblie ni se spune că primul om a avut într-adevăr darul nemuririi. Izolându-se însă în „autonomia sa fragilă”[20], acesta a refuzat harul lui Dumnezeu care transformă dimensiunea sa corporală. Astfel, în istoria protopărinților noștri a intervenit o „ruptură” care l-a separat pe om de uniunea intimă cu Dumnezeu. Moartea a devenit astfel expresia care ilustrează acea discordie existentă între om și Dumnezeu, manifestată în profunzimea ființei sale.

Darul edenic al imortalității nu poate fi înțeles totuși ca o prelungire nedefinită a existenței pământești. Omul ar fi cunoscut totuși un sfârșit, o limită a vieții sale pământești, tocmai pentru că posedă o istorie a libertății care se îndreaptă spre împlinire și perfecțiune. Dacă nu ar fi păcătuit, omul ar fi avut „o *moarte* fără moarte”[21], adică o manifestare activă a unei împliniri din interiorul întregii sale ființe, ca un fel de regenerare, fără să experimenteze aspectul devastant subit din exterior. Stând astfel lucrurile, moartea umană nu se explică exclusiv doar ca pedeapsă a păcatului. În mod necesar, trebuie să posede o esență naturală proprie, un ceva *neutru* în virtutea căruia toți oamenii mor de aceeași moarte.

În opinia lui Rahner, trebuie să distingem între moartea naturală și moartea existențială[22]. Prima ar fi moartea comună tuturor oamenilor, în timp ce a doua ar depinde de opțiunea liberă a fiecăruia dintre noi, care decide dacă moartea sa devine un eveniment de mântuire sau de osândă. Moartea naturală este perceptibilă tuturor, în timp ce moartea existențială îmbracă un aspect *ascuns*, deoarece nu este posibil să o identificăm din punct de vedere obiectiv.

---

[19] K. Rahner, *Lo scandalo della morte*, în *Nuovi Saggi* II, 179.

[20] S. Zucal, *La teologia della morte in Karl Rahner*, 146.

[21] K. Rahner, *Sulla teologia della morte*, 33.

[22] Cf. K. Rahner, *Sulla teologia della morte*, 36: „La morte non è mai *puro* avvenimento naturale, sebbene essa deve essere anche ciò, perché altrimenti essa non potrebbe essere avvenimento di salvezza o di perdizione e tuttavia essere unica in tutti gli uomini”.

A distinge aceste două aspecte nu înseamnă și a le despărți ca și cum ar fi independente. Din contră, ele se întrepătrund. Dimensiunea naturală, deci neutră, va permite realizarea morții ca păcat sau ca mântuire, tocmai în virtutea caracterului ei ascuns.

Posedând această posibilitate de mântuire sau de osândire, moartea nu poate să fie privită de către creștin cu pasivitate sau cu irelevanță pentru destinul său supranatural. Va trebui să-și asume, în schimb, această dimensiune activă înscrisă în moarte, în funcție de care se va putea mântui, realiza și împlini.

1.3.2 Moartea umană privită ca *moarte împreună cu Cristos*

Moartea creștină nu se reduce doar la manifestarea păcatului, ci este și o manifestare a morții împreună cu Cristos. Cuvântul lui Dumnezeu prin întrupare și-a asumat umanitatea noastră deplină, inclusiv moartea. Aceasta însă nu înseamnă că moartea sa „este în mod absolut și sub orice punct de vedere la fel cu a noastră”[23], însă vrea să afirme că și Isus „a murit așa cum murim noi: în acea obscuritate în care, gemând, a spus: *Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, de ce m-ai părăsit?*, iar în moartea sa există tot ceea ce o face teribilă, suferind tot ceea ce era de suferit”[24].

Rahner nu poate înțelege moartea lui Isus fără a-i aplica aceleași criterii teologice generale ale morții, adică aceeași pluridimensionalitate constatată în moartea umană (pasiune-acțiune, pancosmicitatea sufletului, sfârșitul biologic și împlinirea din interior).

Singularitatea morții lui Cristos constă însă în transformarea morții din manifestarea păcatului de mai înainte în manifestarea harului, „astfel încât și noi acum în harul său putem să aparținem lui Dumnezeu și lui Cristos în moarte”[25]. „Miracolul” morții lui Isus constă în experimentarea morții noastre umane cu tot ceea ce o face teribilă, însă cu o atitudine de ascultare și încredere totală în Dumnezeu. Tocmai în virtutea acestei transformări, el permite tuturor să ia această decizie fundamentală în favoarea lui Dumnezeu și a mântuirii sale. Este vorba de libertatea umană care este pusă în joc, constrânsă să se decidă și să aleagă.

---

[23] K. Rahner, *Sulla teologia della morte*, 54.

[24] K. Rahner, *Lo scandalo della morte*, în *Nuovi Saggi* II, 179.

[25] K. Rahner, *Sulla teologia della morte*, 65.

2. Decizia asupra morții la Ladislaus Boros

Un discipol al lui Rahner, teologul maghiar L. Boros, nu se mulțumește doar cu recunoașterea dimensiunii active a morții, ci merge mai departe, susținând că moartea reprezintă, de fapt, momentul „maxim" al libertății, conștiinței, voinței și iubirii umane. De fapt, în timpul vieții, omul este supus unor multiple condiționări, pentru care deciziile sale nu pot avea decât un caracter limitat și provizoriu. Să ne gândim la deruta simțurilor, a pulsațiilor interioare și a ambientului înconjurător: sunt condiționări istorico-existențiale care îl împiedică pe om să aleagă în deplină libertate propriul destin, propria orientare în favoarea sau împotriva lui Dumnezeu. Doar în clipa morții, în deplină și perfectă prezență de sine, omul, nemaifiind derutat de simțuri și de ambient, va putea să pronunțe prima și unica decizie adevărată în favoarea sau împotriva lui Dumnezeu. Doar aici, *in articulo mortis*, i se dă posibilitatea unicului și perfectului act de iubire sau unicului și perfectului păcat. În funcție de această unică și adevărată decizie, omul va decide soarta sa pentru totdeauna.

2.1. Precizări metodologice pentru o analiză adecvată a morții

Principala dificultate pentru o dezbatere filosofică a morții constă în faptul că omul nu posedă o experiență imediată a acesteia. Este vorba, de fapt, de acea „lege a singurătății radicale"[26], caracteristică morții, pe care fiecare dintre noi va trebui să o înfrunte în mod inevitabil, singur și doar o singură dată. În acest sens, însoțind un muribund de-a lungul agoniei, venim în contact doar cu aspectul exterior al morții și niciodată cu acea realitate intrinsecă la care se poate ajunge doar în urma trecerii adevărate *dincolo*.

Există diferențe majore între considerarea morții din partea unui medic și din partea unui filosof. Din punct de vedere medical, moartea poate să fie observată ca acea „flacără a vieții care se stinge lent"[27], până la punctul imperceptibilității. Este un proces în care activitatea fiziologică slăbește și atinge punctul culminant o dată cu încetarea funcțiilor vitale ale corpului. Moartea biologică face referință la ceea ce este accesibil și sensibil, filosofia însă are misiunea de a privi lucrurile dincolo de modul în care ea se prezintă datelor experimentale.

În acest sens, moartea ca eveniment metafizic este *separarea sufletului de trup*. Cu excepția cazurilor de distrugere instantanee a întregului organism, ea

[26] C. Zuccaro, *Il morire umano*, 145.

[27] L. Boros, *Mysterium mortis. L'uomo nella decisione ultima*, Queriniana, Brescia 1969, 36.

nu coincide cu încetarea funcțiilor vitale, pentru că viața se „retrage" lent și „rămâne încă mult timp într-un corp reținut de toți incapabil de viață"[28]. Totuși, există un anumit moment după care toate tentativele de reanimare eșuează; de aici se poate deduce cu toată probabilitatea că separarea a avut loc. Doar acest moment metafizic reprezintă „clipa morții", niciodată determinat din exterior, de care se ocupă ipoteza deciziei finale. Această „clipă a morții" nu are loc „nici înainte, nici după moarte, ci «în» moarte"[29]. Această accentuare a lui Boros nu este cazuală, ci vrea să răspundă în același timp la două critici evidente care în trecut s-au adus în mod repetat ipotezei deciziei finale în moarte: adică, pe de o parte, lipsa de logică a așezării primului act pe deplin personal al vieții în timpul agoniei, înainte de moarte, iar pe de altă parte, excluderea ca aceasta să survină după moarte, pentru a nu intra în contradicție cu doctrina Bisericii și cu metafizica actului pe deplin personal.

De asemenea, ipoteza deciziei finale afirmă că poate comprima mai multe acte spirituale într-o singură clipă. Aceasta se argumentează prin explicarea problemei temporalității, care diferă pe plan obiectiv și pe plan personal. Astfel, pe planul temporalității obiective ni se prezintă o succesiune regulară și uniformă, în timp ce pe planul temporalității personale și interioare lucrurile nu curg într-o manieră uniformă, ci durata lor este determinată de individualitatea oricărui om; „deciziile radicale încarcă timpul nostru de o intensitate de durată puternică", în timp ce alegerile superficiale „se manifestă într-o manieră punctiformă în scurgerea existenței noastre"[30]. Trăind însă într-un ambient social, suntem constrânși să măsurăm timpul nostru intensiv în termeni extensivi și impersonali independenți de noi.

Diferită însă este situația în momentul morții, în momentul deplinei noastre conștiinciozități. Aici vom fi eliberați de înstrăinarea temporalității impersonale, de toate condiționările cronologice, iar timpul va fi determinat doar de succesiunea personală și interioară a ființei noastre, fără a fi târâți de o discontinuitate străină nouă. Astfel, vom deveni capabili „să realizăm propria durată într-un mod complet, prin intermediul unui singur și identic act"[31].

[28] L. BOROS, *Mysterium mortis. L'uomo nella decisione ultima*, 38.
[29] L. BOROS, *Mysterium mortis. L'uomo nella decisione ultima*, 40.
[30] L. BOROS, *Mysterium mortis. L'uomo nella decisione ultima*, 44.
[31] L. BOROS, *Mysterium mortis. L'uomo nella decisione ultima*, 45.

2.1.1 Moartea: o modalitate fundamentală de trăire și existența sa concretă

Deși nu este atât de ușor să ne apropiem de această clipă a morții, Boros pretinde că a găsit în Heidegger, autorul lui *Sein und Zeit*, un răspuns satisfăcător al filosofiei la această problemă: „Omul trebuie înțeles în mod esențial plecând de la punctul său final”[32]. Moartea este o dimensiune constitutivă fundamentală a existenței umane. Ba, mai mult, experiența noastră deține moartea în ea însăși, dat fiind faptul că noi putem muri în orice moment. Ființa noastră nu numai că merge în întâmpinarea morții, ci se realizează în mod constant în ea. De aceea, fiecare acțiune cotidiană trebuie să fie văzută ca parte constitutivă a propriei morți. Omul moare pe parcursul întregii sale vieți, „în sensul unei amenințări constante din partea morții de-a lungul existenței”[33]. Este vorba de un ceva care îi aparține în mod esențial, dar care încă nu s-a produs. Însă privind la aceste urme din existența încă vie, putem să reconstituim într-un oarecare mod portretul filosofic al morții.

Acest lucru se va putea face doar prin intermediul metodei transcendentale, întrucât moartea aparține acelor date metafizice originare care preced experiența imediată. Numai această metodă, prin intermediul analizei cotidianității superficiale, este capabilă să capteze esența ascunsă a morții.

Tot în acest sens, actul particular al existenței noastre cu ajutorul căruia noi putem să inaugurăm filosofia morții îl constituie *admirația filosofică*. Aceasta ne permite să observăm ambivalența naturii umane: pe de o parte, să experimentăm instabilitatea și sărăcia existențială, iar pe de altă parte, să simțim în noi posibilitatea de a o depăși. Astfel, acest semn al transcendenței sădit în fiecare dintre noi ne va permite descoperirea ființei în moarte tocmai din analiza existenței trăite.

2.2. Bazele filosofice ale ipotezei deciziei finale

Prezentând fundamentul filosofic al ipotezei deciziei finale, Boros nu se limitează doar la o simplă descriere a diferitelor sisteme filosofice, ci le dezvoltă, ducând până la sfârșit consecințele pe care acestea le implică.

Examinând cu acuratețe principalele activități umane (voința, cunoștința, iubirea, memoria și percepția), Boros descoperă în acestea existența unor

---

[32] L. Boros, *I cieli nuovi e la terra nuova*, în F. Mussner (*et alii*), *Il cristiano e la fine del mondo*, Paoline, Roma 1969, 27.

[33] L. Boros, *Mysterium mortis*, 47.

ambivalențe și tensiuni către o perfecțiune sau completare pe care doar moartea (mai bine zis, doar ipoteza deciziei finale) o poate face posibilă[34].

De pildă, argumentează ipoteza deciziei finale folosindu-se de considerațiile lui G. Marcel asupra *iubirii*[35]. Doar deschizând porțile existenței noastre unei alte persoane, vom reuși să descoperim adevărata noastră ființă. Omul este o *ființă în relație* și se poate realiza doar într-o comuniune personală de iubire. Este vorba însă de o iubire adevărată, care presupune renunțarea la posesie, la propriul egoism, o iubire care îl face liber pe celălalt, ba, mai mult, care creează libertatea celuilalt[36].

În realitate, experimentăm cum iubirea noastră se transformă inevitabil într-un amor propriu. Omul pare să fie condamnat la neputința considerării binelui dezinteresat. Iar aceasta se întâmplă din cauza trupului nostru, care tinde să convertească toate relațiile noastre în relații posesive. Cu toate acestea, „în cele mai înălțătoare momente ale iubirii, omul este capabil să se ofere unei alte persoane și *să existe cu adevărat* pentru un moment fugitiv, deoarece s-a dăruit"[37].

De aici Boros conchide că doar în momentul morții, când sufletul va fi eliberat de trup, de acea dorință posesivă absolută, vom fi capabili de o adevărată dăruire[38]; doar atunci ne vom realiza pe deplin ca ființe.

În altă ordine de idei, Boros susține că omul ar experimenta deja, într-un fel, moartea ca act pe deplin personal în propria sa existență. Aceasta s-ar putea întrevedea prin prezența în viața sa a două „curbe existențiale". De exemplu, plecând de la o ambivalență de ordin istoric, Boros constată prezența unei duble curbe existențiale pe care omul o parcurge până la moarte: cea a omului exterior și cea a omului interior, care învăluie întreaga sa ființă și care se intersectează în moarte. Dacă la început omul experimentează o explozie a energiilor sale, o dată cu trecerea timpului își dă seama că se îndreaptă spre o „slăbire ireversibilă a rezervelor sale vitale"[39], dar că în același timp cresc în el înțelepciunea și experiența integrală de viață. Altfel spus, progresiva consumare a

[34] Cf. B. Mondin, *Antropologia teologica. Storia, problemi, prospettive*, Paoline, Alba 1977, 324.

[35] Cf. L. Boros, *Mysterium mortis*, 87. Anche Idem, *Dio-Uomo-Mondo*, 108: „L'essere del uomo è essere-con. L'uomo si crea con la *stoffa dell'essere* di coloro che egli ama […] Soltanto nel dono dell'incontro e dell'amore, noi diventiamo *persona*".

[36] L. Boros, *Incontrare Dio nell'uomo*, 18.

[37] L. Boros, *Mysterium mortis*, 90.

[38] Cf. J.L. Ruiz De La Peña, *El hombre y su muerte*, 340.

[39] L. Boros, *Mysterium mortis*, 94.

omului exterior provoacă dezvoltarea omului interior, dezvoltare care atinge punctul culminant în clipa morții.

La fel se petrece și cu *libertatea umană*. Dacă inițial omul cunoaște doar o libertate limitată și progresivă, prin moarte va obține adevărata libertate, o dată cu eliberarea de legăturile materialității, ale contingenței și ale imperfecțiunii. Concluzia acestor caracteristici existențiale pentru Boros coincide astfel cu postulările ipotezei finale[40].

2.3. Câteva consecințe teologice în jurul ipotezei finale

L. Boros pretinde că, la lumina ipotezei deciziei finale, diferite probleme teologice primesc o majoră coerență internă. Totul conduce spre momentul morții ca loc privilegiat al deplinei realizări umane, al întâlnirii cu Dumnezeu și al deciziei asupra destinului nostru etern[41].

Mai întâi, trebuie să înțelegem de ce prin moarte se ajunge la un statut definitiv. Acea ipoteză care justifică totul prin intervenția particulară a lui Dumnezeu este simplă și fascinantă, însă nu răspunde, de fapt, la întrebare. Trebuie să căutăm un moment intrinsec al naturii noastre, în virtutea căruia să putem justifica caracterul nostru definitiv. Iar pe acesta îl putem găsi doar în moarte, deoarece aici ne întâlnim cu absolutul și suntem puși în fața unei decizii radicale și definitive, pe care până atunci nu am luat-o niciodată.

Astfel, în opinia sa, s-ar explica și infernul. Omul se osândește în mod definitiv, nu pentru că Dumnezeu l-ar refuza în mod etern[42], ci pentru că în decizia sa finală el l-a refuzat pe Dumnezeu, iar acum nu mai este capabil să-și schimbe opțiunea. În acest sens, „osândirea este întotdeauna o autoosândire”[43].

Susținerea ipotezei deciziei finale potrivit lui Boros nu provoacă o devalorizare a deciziilor luate în timpul vieții și nu alimentează o neglijență spirituală. Din contră, micile noastre decizii, cu toate că sunt luate în obscuritate și în ambiguitate, antrenează și pregătesc, într-un fel, unica și adevărata decizie finală. Cu siguranță, în ea ne este dată posibilitatea să facem o revizie asupra celorlalte alegeri precedente, dar acest lucru nu trebuie să fie considerat un ceva automat. În acest sens, decizia finală face parte din deciziile precedente și,

---

[40] L. Boros, *Mysterium mortis*, 109.

[41] L. Boros, *I cieli nuovi e la terra nuova*, în F. Mussner (*et alii*), *Il cristiano e la fine del mondo*, 41.

[42] Cf. L. Boros, *Vivere nella speranza. L'attesa del futuro nell'esistenza cristiana*, Queriniana, Brescia 1969², 31-32.

[43] L. Boros, *Esistenza redenta*, 116.

în același timp, le depășește, pentru că este deasupra acestora. Decizia finală este anticipată și pregătită de fiecare act al vieții. De aceea, o decizie bună, în favoarea lui Dumnezeu, nu se poate improviza, ci se construiește încetul cu încetul prin intermediul unei direcții și al unui stil de viață. Nimeni nu ne poate garanta că la urmă, aflându-ne în deplină conștiință, nu ne vom decide împotriva lui Dumnezeu. Existența îngerilor decăzuți tocmai într-o astfel de situație ne slujește drept exemplu. În consecință, starea de veghe cerută de credință nu este nicidecum obscurată de ipoteză, ci, din contră, este adusă din nou în prim-plan.

Voind să explice *dimensiunea universală a mântuirii*, Boros pleacă de la concepția sfântului Toma potrivit căreia mântuirea oricărui om provine doar în urma unei mișcări personale spre Cristos. Apartenența la Biserică și la sacramente este necesară, dar nu în aceeași măsură ca necesitatea raportului personal cu Cristos. În fața atâtor persoane care se găsesc în imposibilitatea de a-l cunoaște pe Cristos, și-a făcut loc teoria dorinței implicite față de Cristos. Însă, în opinia sa, nu ne putem mântui fără să știm nimic, cum, de altfel, nu ne putem nici osândi fără ca această osândă să fie rodul unei decizii conștiente. De fapt, ne aflăm în fața îndeplinirii a două exigențe fundamentale: recunoașterea voinței divine de mântuire universale și, în același timp, cea a realizării acestei mântuiri ca raport personal cu Cristos, „prin intermediul unei luări de poziție explicite față de el”[44]. Potrivit lui Boros, doar ipoteza deciziei finale ne permite respectarea ambelor exigente.

La fel, Boros pretinde să răspundă și la problema de ce Cristos ne-a mântuit tocmai prin moartea sa pe cruce. Susținând ca și Rahner teza pancosmicității sufletului, o aplică la Cristos, ajungând la susținerea opțiunii finale. Dacă este adevărat că punctul culminant al maturității umane are loc în momentul morții, se înțelege de ce în lumina opțiunii finale umanitatea lui Cristos a devenit tocmai *în moarte* cauza instrumentală perfectă pentru mântuirea noastră. Ba, mai mult, evenimentul coborârii lui Isus în infern ca moment al morții, văzut din perspectiva deciziei finale, devine „cauza instrumentală a harului divin pentru orice creatură care aparține din punct de vedere corporal acestei lumi”[45].

---

[44] L. Boros, *Sulla teologia della morte*, în F. Mussner (*et alii*), *Il cristiano e la fine del mondo*, 152.

[45] L. Boros, *Mysterium mortis*, 220.

3. Decizia asupra morții: un bilanț critic

Poziția teologică a celor doi autori, văzută dincolo de contribuția lor iluminantă în chestiunea etică a morții, ridică o serie de probleme pe care va trebui să le analizăm cu ochi critici.

Deși teologia morții lui L. Boros depinde indubitabil de K. Rahner în multe puncte, există diferențe substanțiale între aceștia. Astfel, trebuie îndepărtată ideea greșită potrivit căreia teologia lui Rahner asupra morții trebuie așezată în sfera ipotezei deciziei finale. În realitate, „K. Rahner nu a susținut niciodată ipoteza deciziei finale, nici nu a înțeles moartea în mod punctual, ci doar ca o concluzie a definitivării personale de-a lungul întregului arc al vieții noastre”[46].

O problemă de fond care apare la ambii autori privește tocmai dinamismul particular al deciziei în moarte. Reușim să întrevedem aici o primă eroare în poziția lui Boros: „aceea de a fi izolat momentul cronologic al clipei letale de evenimentul morții, care, după cum a fost demonstrat din abundență în istoria și în ontologia morții, aparține din plin și indubitabil devenirii vieții”[47]. În acest sens, nu este posibil să luăm nici o decizie care să nu resimtă existențialul istoric deja trăit. Ni se pare inacceptabilă pretenția sa de a așeza prima și unica decizie pe deplin personală în afara istoriei, deoarece, odată terminată condiția de *homo viator*, nu mai există nici o posibilitate de decizie. De fapt, una dintre caracteristicile morții este aceea de a determina sfârșitul timpului și al istoriei. Timpul nu este niciodată fără sfârșit, ciclic, ci este linear, se îndreaptă mereu spre consumarea lui. De asemenea, timpul în viață și în moarte nu este un timp fragmentar constituit din diferite momente rupte între ele, ci este un timp continuu care ne structurează felul de a fi și deci ne condiționează. Aceasta constituie un patrimoniu ontologic care ne însoțește și ne influențează în întreaga noastră existență, inclusiv în momentul morții.

Suntem de acord cu ideea lui Boros care definește acest spațiu temporal ca fiind precar, deoarece libertatea este obligată să aleagă, deși se află într-o multitudine de condiționări și va alege deci un bine mereu limitat. Aceasta însă nu ar trebui să devalorizeze aceste decizii, cum, de altfel, nici să le limiteze la un pur antrenament în vederea unicei și adevăratei decizii în clipa letală a morții, așa cum susține ipoteza opțiunii finale a lui Boros.

---

[46] H.Vorgrimler, *Indulgenza e purgatorio*, în J. Feiner – M. Löhrer (edd.), *Mysterium Salutis*, 551. Cf. K. Rahner, «Morte», in *Sacramentum Mundi* V, 535; H.Vorgrimler, *Il morire cristiano*, în J. Feiner – M. Löhrer (edd.), *Mysterium Salutis*, 560-562.

[47] C. Zuccaro, *Il morire umano*, 100.

Răspunsul oferit de Rahner la această problemă se așază în orizontul filosofiei și al teologiei transcendentale. Soluția trebuie căutată în considerarea raportului existent între libertatea fundamentală a ființei umane și opțiunea fundamentală. În acest sens, persoana va tinde să actualizeze în istoria personală propria libertate fundamentală, angajând-o în determinarea micilor decizii. Astfel, în timp ce, pe de o parte, va ocupa un determinat spațiu istoric în virtutea alegerii unui precis obiect, pe de altă parte, ea va participa la o unică construcție de sine, structurându-se ca persoană bună sau rea, ceea ce înseamnă că va avea inevitabil un influx și asupra celorlalte decizii. În acest mod, fiecare decizie emisă, bună sau rea, nu va lăsa persoana aceeași, ci va contribui la propria determinare și structurare, bună sau rea, în funcție de alegerile pe care le elaborează[48].

Aici trebuie să înțelegem bine raportul între opțiunea fundamentală și acțiunea particulară. Întâi de toate, ea nu este o simplă decizie lângă celelalte, cum, de altfel, nu este nici izolabilă de ele. Decizia fundamentală a persoanei este vizibilă, se consolidează sau se slăbește, se confirmă sau se revocă, se aprofundează și se schimbă prin intermediul alegerilor particulare. Astfel, o determinată alegere particulară poate să însemne începutul radical al unei opțiuni fundamentale, o poate întări sau slăbi, o poate confirma sau schimba. Totul depinde de profunditatea acesteia și, desigur, de pregătirea istorică precedentă. Însă această opțiune fundamentală, care tinde întotdeauna să se structureze și să definească persoana umană, are sfârșitul său în moarte, deoarece natura libertății umane este aceea de a deveni definitivă și irevocabilă.

Astfel putem înțelege cum, pe de o parte, moartea însăși va determina dorința de bine sau de rău potrivit profundității opțiunii fundamentale relativă binelui sau răului; pe de altă parte, moartea va aduna în sine tot binele sau răul concret realizat în acțiunile particulare. În acest sens, toată existența umană se regăsește în evenimentul morții, care alege în mod definitiv binele sau răul absolut.

Gândind astfel decizia asupra morții, nu ar trebui să ne preocupe dacă evenimentul morții propriu-zise ne surprinde pe neașteptate, deoarece persoana

---

[48] Cf. F. Böckle, *Morale fondamentale*, Queriniana, Brescia 1979, 122: „Le singole azioni devono quindi essere considerate come segni costitutivi dell'opzione fondamentale in senso sia positivo che negativo: sono segni, cioè espressione di un atteggiamento in profondità; e sono costitutivi, cioè determinano e influenzano l'atteggiamento in direzione della sua conferma o del suo rinnegamento".

se găseşte deja în condiția bună sau rea, în funcție de opțiunea sa fundamentală, către care s-a îndreptat[49].

În același timp, așa cum am văzut deja, moartea ca act al celui viu este încă parte a vieții, de aceea, este și ea supusă dinamismului deciziei libere și conștiente. Aceasta înseamnă că decizia în *articolo mortis* ar putea, într-adevăr, să ia o direcție contrară acelei opțiuni fundamentale în care am trăit până acum. Este vorba de harul divin care poate să suscite o asemenea schimbare radicală, o adevărată convertire. Ajunge să ne gândim la atitudinea tâlharului pe care, în ultimul moment, harul lui Cristos l-a făcut să se schimbe. În realitate, cât timp persoana trăiește poate încă să se decidă, alegând binele sau răul. Tocmai de aceea, ni se pare absolut reală posibilitatea de schimbare a opțiunii fundamentale alegând binele ignorat până atunci sau răul, renegând, practic, binele întregii vieți[50]. Această posibilitate însă, de a ne schimba radical în momentul ultim al morții, nu este un act automat. Tradiția ne învață că *harul presupune natura*, de aceea, credem că și în acest moment al deciziei persoana se va găsi destul de condiționată de experiența vieții precedente, deci de opțiunea sa fundamentală.

Rămânând la discursul de-abia început, putem observa mai uşor acum cum autorul nostru L. Boros a relativizat în mod excesiv valoarea opțiunii fundamentale în momentul morții. În același mod, se pare că a emfatizat excesiv plinătatea și luciditatea clipei finale, comparând-o chiar cu acea condiție primară a îngerilor. Aceasta nu înseamnă negarea posibilității unei mai mari conștiințe și lucidități în prezența morții, totuși, trebuie să rămânem în condiția precară a istoriei și în dinamismul istoric al conștiinței noastre ilustrat până acum. În acest sens, conștiința noastră, care trebuie să decidă în momentul morții, nu este o conștiință curată, pură și originară ca aceea a îngerilor, ci e o conștiință pământească, condiționată de istoria personală și de experiența precedentă[51].

Dinamismul decizional în moarte, așa cum l-am ilustrat până acum, nu se regăsește perfect nici în gândirea lui Rahner. Diferit de Boros, el relativizează sau, mai bine zis, refuză posibilitatea persoanei de a lua o nouă decizie în moarte, bazându-se pe datele furnizate de științele empirice. În realitate, decizia care are loc în acest moment nu este un simplu proces experimental, ci e un proces spiritual; deci tocmai pentru că este vorba de o facultate spirituală,

---

[49] Cf. G. Gatti, *Temi di Morale fondamentale*, Elle Di Ci, Torino 1988, 176-177.

[50] Cf. C. Zuccaro, *Il morire umano*, 210.

[51] Cf. C. Zuccaro, *Il morire umano*, 104.

ea nu va putea fi valutată cu categorii materiale. Aceasta vrea să spună că nici o știință empirică nu va fi niciodată în gradul de a se pronunța în favoarea sau împotriva posibilității decizionale în momentul biologic al morții, deoarece nu este de competența sa.

Aceasta înseamnă că activitățile spirituale, tocmai pentru că nu sunt demonstrabile, trebuie să rămână în linie de principiu posibile și să nu fie negate, așa cum face Rahner. Moartea rămâne un act al celui viu, de aceea, înainte de a ne găsi înaintea unui cadavru, nu ar trebui să ne pronunțăm în favoarea unei încetări a condițiilor spirituale decizionale.

Concluzie

Itinerarul parcurs ne-a sensibilizat în favoarea dobândirii unei mai mari conștiinciozități al dinamismului deciziei asupra morții. Concluzia principală a operei celor doi autori constă în necesitatea asumării faptului morții și integrarea sa înăuntrul sferei moralității, prin intermediul exercițiului conștiinței chemate să recunoască sensul personal a ceea ce muribundul trăiește. Omul este acea ființă care nu doar moare, ci și știe că moare. Autoconștiința și decizia sunt valori care fac ca actele omului să devină umane. Iar aceasta este valabil și pentru moarte[52].

Putem afirma cu certitudine că, în ciuda limitelor și criticilor care au fost aduse autorilor noștri, contribuția lor la înțelegerea fenomenului morții rămâne absolut validă, mai ales în ceea ce privește dimensiunea sa activă și responsabilă, față de care omul nu se va putea sustrage niciodată.

---

[52] Cf. B. Mondin, *Antropologia teologica*, 325-326.

CHIESA SPOSA.
Ecclesiologia di Henri de Lubac nelle opere „Cattolicismo. Aspetti sociali del dogma" e „Meditazione sulla Chiesa". (I)

Lect. dr. pr. Ștefan LUPU
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iași

Introduzione

L'opera di Henri de Lubac s'iscrive nel grande movimento di rinnovamento teologico, specifico degli anni '900, che ha preparato la «primavera» conciliare del Vaticano II. In questo senso, Henri de Lubac, come pure gli altri teologi di quel tempo, hanno esercitato e continuano ad avere un influsso considerevole sulla teologia contemporanea. Tutti hanno voluto rispondere, in un modo o nell'altro, alla sfida del nostro mondo che interroga radicalmente la teologia e la Chiesa.

Il rapporto tra Chiesa e mondo è il motivo remoto del nostro studio dove ci siamo proposti un'approccio degli scritti di Henri de Lubac. Poiché il teologo francese ha un itinerario ecclesiale che coincide con i punti salienti della storia religiosa del ventesimo secolo, e poiché la sua opera è frutto di un pensiero insieme tradizionale ed originale, abbiamo ritenuto il suo messaggio come attuale per la Chiesa di oggi. Nei limiti del presente lavoro, abbiamo analizzato due dei suoi libri: *Cattolicismo. Aspetti sociali del dogma* e *Meditazione sulla Chiesa.*

Il metodo è analitico - descrittivo e per tanto, la nostra attenzione punta verso gli aspetti formali del pensiero di Henri de Lubac. La sua prospettiva si colloca sulla scia della tradizione patristica, che è stata ripresa dal Concilio Vaticano II: *l'Ecclesia de Trinitate* e *l'Ecclesia ex gentibus.* Qui, abbiamo a che fare con la Chiesa inserita nel mistero di Dio, cioè avente una struttura paradossale. Così, da una parte essa ha nell'amore salvifico del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, la sua origine, il suo modello e il suo fine, e dall'altra parte essa è presente nel mondo come sacramento di comunione degli uomini con Dio.

Il nostro lavoro è strutturato in tre parti. Nella prima parte, di carattere introduttivo, abbiamo inquadrato *Cattolicismo. Aspetti sociali del dogma* e

Meditazione sulla Chiesa nell'ambiente socio-ecclesiale. Pur pubblicati a una distanza di 15 anni, essi riflettono la preoccupazione di presentare la Chiesa come il luogo dove si rivela la vocazione soprannaturale dell'uomo. Oltre al desiderio di offrire una risposta alle domande e alle aspirazioni dei suoi contemporanei, Henri de Lubac inaugura un nuovo metodo di fare teologia, e così facendo, egli si distacca dall'orientamento predominante in quell'epoca.

Nella seconda parte abbiamo presentato la prospettiva di Henri de Lubac sull'origine trinitaria della Chiesa. Più esattamente, si tratta della Chiesa, primo, preparata e annunciata in diversi modi, nella storia universale dell'umanità e, particolarmente, nella storia salvifica d'Israele, secondo, costituita mediante le missioni del Figlio e dello Spirito Santo. Nella terza parte abbiamo considerato la Chiesa nel suo rapporto con il mondo. A questo riguardo, Henri de Lubac parla della Chiesa come «Madre di unità e di vita», cioè in quanto sacramento di comunione degli uomini con Dio e mediatrice della vita divina. Infine, volgendo lo sguardo verso il compimento finale della Chiesa, abbiamo presentato il suo rapporto con il Regno di Dio. L'analisi dell'ecclesiologia di Henri de Lubac si chiude con la considerazione della Madonna, quale figura e modello della sponsalità e della maternità della Chiesa.

1. Il mistero della Chiesa al centro dell'ecclesiologia

Il pensiero ecclesiologico di Henri de Lubac è stato formulato in modo programatico in due libri: *Cattolicismo. Aspetti sociali del dogma*[1] e *Meditazione sulla Chiesa*[2]. L'idea centrale che collega queste due opere riguarda la Chiesa,

[1] H. DE LUBAC, *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme,* collana *Unam Sanctam,* 3, éd. du Cerf, Paris 1938 (per il nostro studio abbiamo usato la trad. it. *Cattolicismo. Aspetti sociali del dogma,* Jaca Book, Milano 1992²). Questo libro, come afferma lo stesso De Lubac, risponde a precise sollecitazioni lionesi: «un abbozzo di quest'opera è apparso nella *Chronique sociale de France* aprile e maggio 1936... Il capitolo VII riproduce in parte un rapporto presentato nel 1933 al Congresso dell'Unione Missionaria del Clero di Strasburgo, e il capitolo IX riprende un breve studio pubblicato nel 1932 dalla *Revue de L'Aucam* (*Ibidem,* XXV, nota 10). Inoltre, agli inizi degli anni trenta, De Lubac viene pregato di spiegare a un gruppo di studenti asiatici, per lo più cinesi, la nozione d'universalità della Chiesa cattolica e del cristianesimo in genere. Da questo impegno si è sviluppato ulteriormente il capitolo IX di *Catholicisme* che costituisce il perno di tutto il volume: la prima parte ne illustra gli aspetti sociali, la seconda gli aspetti storici e, in fine, la terza quasi integra le precedenti e contiene un capitolo, il X «La situazione presente», che potrebbe esser considerato come un'introduzione generale a tutto il volume.

[2] H. DE LUBAC, *Méditation sur l'église,* collana *Théologie,* 27, ed. Aubier-Montaigne, Paris 1953 (tr. it. *Meditazione sulla Chiesa,* Jaca Book, Milano 1993⁴). Questo libro, nei suoi lineamenti essenziali risale a data anteriore all'enciclica *Humani generis,* e cioè agli anni che vanno

come centro esistenziale di tutto il mistero della salvezza. Questo aspetto è stato rilevato pure da Hans Urs von Balthasar, secondo il quale, si potrebbe dire che l'opera intera di De Lubac costituisce un «tutto organico», il cui centro si trova nei due libri di cui sopra[3]. Qui, emerge la sua opzione spirituale per la dimensione totale della vita cristiana, che si concretizza nel confronto con l'ambiente culturale ed ecclesiale in cui egli viveva e scriveva le sue opere[4].

a) II movimento di rinnovamento

I primi anni del ventesimo secolo registrano un cambiamento della visione cristiana tradizionale sull'uomo nel mondo, alla luce delle scienze moderne. I progressi realizzati in questi tempi spingevano molti a celebrare la vittoria della ragione adulta sulla fede cristiana, la quale, dicevano loro, aveva tenuto i popoli nell'ignoranza per tanti secoli. Soltanto la scienza era capace di portare la vera liberazione dell'uomo e di realizzare l'unità tra tutti gli uomini. Invece di liberazione e unità umana si è arrivata ad un'ideologia che ha ridotto gli individui ad una massa, togliendo loro le caratteristiche e le aspirazioni personali, sia nel caso dell'individualismo sia del collettivismo:

---

dal 1946 al 1949. In particolare, nel 1949, tenendo tre giorni di «ritiro» spirituale ad alcuni giovani sacerdoti della diocesi di Marsiglia, De Lubac aveva già elaborato e distribuito delle istruzioni, il cui titolo e contenuto erano esattamente quelli del libro, la cui pubblicazione non è stata provocata, ma, al contrario, ritardata dagli avvenimenti del 1950. Dopo l'enciclica, il testo era stato mantenuto inalterato e nella struttura architettonica di fondo. Le uniche novità furono delle integrazioni per quanto riguarda le citazioni, lo sviluppo di taluni aspetti oltre che l'aggiunta di nuove pagine. Per di più il testo riprende tematiche già trattate in precedenza in *Catholicisme* (cfr. Idem, *Memoria intorno alle mie opere,* Jaca Book, Milano 1992, 230-242).

[3] H.U. von Balthasar – G. Chantraine, *Le Cardinal Henri de Lubac. L'homme et son oeuvre,* Culture et Veritè, 1983, 58.

[4] Per una più dettagliata presentazione della vita e dell'opera di Henri de Lubac, vedi, per esempio, H.U. von Balthasar, *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1976; F. Bertoldi, *De Lubac, Cristianesimo e modernità,* Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994, 13-62; G. Chantraine, «Paradoxe et mystère. Logique théologique chez Henri de Lubac», *NRT* 115 (1993) 543-559; N. Ciola, *Paradosso e mistero in Henri de Lubac,* Libreria Pont. Univ. Lateranense, Roma 1980; M. Pelchat, *L'ecclesiologie dans l'oeuvre de Henri de Lubac,* Diss. Romae, Pont. Univ. Gregoriana 1986; E. Koma, *Le mystère de l'eucharistie dans l'oeuvre de Henri de Lubac,* Diss Romae Pont. Univ. Gregoriana 1990; A. Russo, *Henri de Lubac,* Paoline, Milano 1994, 75-96; 179-185; H. Vorgrimler, «Henri de Lubac», in *Mysterium salutis,* Queriniana, Brescia 1978, 421-428.

> ideologia, visione totale del mondo e della vita, espressione compiuta della ragione finalmente adulta ed emancipata, pretende d'essere un sapere universale e potente, capace di spiegare, motivare, prevedere e realizzare ogni cosa[5].

In questo tempo, in seno alla Chiesa, il bisogno di un rinnovamento ecclesiologico[6] si sentiva tanto più urgente, poiché la Chiesa sembrava rispondere alla ragione moderna con un'immagine di sé simile a quella ideologica:

> nostro trattato della Chiesa, nella sua armatura classica, si è costituito soprattutto in due tempi: prima per opposizione alle dottrine dei giureconsulti imperiali e, poi, per opposizione alle dottrine protestanti. Di cui l'accento che fu messo sui diritti del potere ecclesiastico nella cristianità di fronte al potere civile, poi sulle prerogative della gerarchia e specialmente del papato nell'interno della società religiosa[7].

Contro l'alienazione dell'ideologia, la Chiesa doveva proporre un ritorno al concreto, all'infinita ricchezza e dignità del singolo e alla riscoperta gioiosa della comunità viva, fatta da persone reali. I movimenti apparsi soprattutto dopo la prima guerra mondiale, cioè quello liturgico, ecumenico, biblico, l'azione cattolica, diventano segni di una rinnovata vitalità della Chiesa. Nell'ecclesiologia, si scrivono diversi libri, dove la Chiesa è presentata nella sua dimensione totale, nell'unità d'opposti, e non soltanto, come prima, nel carattere esteriore, sociale o giuridico, canonistico o gerarcologico. Emerge l'idea della Chiesa comunione, concepita a partire dalla Trinità; di seguito si mette in luce il modello della Chiesa universale intesa come comunione di Chiese locali, nella quale il Vescovo di Roma si colloca come segno e garante dell'unità. Infine si approfondisce il rapporto tra l'eucaristia e la Chiesa. In tutti questi

---

[5] B. Forte, *La Chiesa della Trinità,* Paoline, Milano 1995, 11.

[6] Per il rapporto tra «l'ecclesiologia giuridica», predominante fino al Concilio Vaticano II, e «l'ecclesiologia di comunione», frutto del rinnovamento, vedi lo studio di A. Acerbi, *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium»,* ed. Dehoniane, Bologna 1975.

[7] H. de Lubac, *Cattolicismo,* 238.

caratteri ecclesiologici divengono attuali le intuizioni di San Paolo, dei Padri della Chiesa, di Möhler[8] e di Newmann[9].

In questo clima culturale e spirituale fiorisce e si sviluppa, in ambito cattolico, non senza esagerazioni e controverse, la teologia del «Corpo Mistico» di Cristo. L'intervento di Pio XII, con la *Mystici Corporis* (29 giugno 1943), viene ad equilibrare il rischio presente in quest'ecclesiologia: quello di ridurre la Chiesa a pura interiorità. L'enciclica si oppone sia ad ogni «naturalismo ecclesiologico», il quale riduce la Chiesa ad un semplice raggruppamento mondano, sia ad ogni «misticismo ecclesiologico», il quale la relega nei confini dell'invisibile[10].

Nello stesso tempo, la riscoperta del mistero dell'interiorità della Chiesa in Cristo e nello Spirito Santo aiuta la riflessione teologica a ripensare la comunità ecclesiale come realtà storica. Emergono così le idee di Chiesa intesa come «popolo di Dio», «sacramento» e «comunione» di persone.

b) La proposta di Henri de Lubac

In questo ampio movimento di rinnovamento della ecclesiologia va collocata anche la riflessione di Henri de Lubac. Studiando le fonti cristiane, egli sente l'esigenza di tornare al centro del Mistero cristiano, per mettere in luce la ricchezza inesauribile del Mistero rivelato all'uomo e trasmesso per mezzo

---

[8] J.A. MÖHLER (1796-1837), il teologo più significativo della scuola di Tübingen, dove ha insegnato dal 1826 al 1835, ha scritto *Die Einheit in der Kirche* (1825) e *Symbolik* (1832). Nella visione di Möhler, la Chiesa è una creazione dello Spirito Santo, e la sua vita proviene dall'animazione che riceve da lui. La Chiesa non è, come qualsiasi società umana, un insieme risultante dall'addizione di tutti i singoli credenti, dei loro sforzi e delle loro attività; ma è un tutto vivente, realizzato dallo Spirito Santo, che costituisce e spiega le sue parti. Molto più profondamente di qualsiasi nazione e di qualsiasi popolo, la Chiesa è un tutto vivente che possiede in se stesso il suo principio di vita. Cfr. Y.M.-J. CONGAR, «Möhler, Johann Adam», in *Catholicisme,* Paris 1980; J.R. GEISELMANN, «Les variations de la définition de l'église chez Joh. Adam Möhler», in *L'ecclésiologie au XIX[e] siede,* Paris 1960.

[9] Un'edizione completa delle opere di J.H. NEWMAN (1801-1890) è stata realizzata dall'editore Longmans Green di Londra e conta 37 volumi. Per l'ecclesiologia, il contributo fondamentale di Newman è la teoria dello «sviluppo», come principio della crescita della Chiesa: la visione della Chiesa come organismo chiamato a svilupparsi restando sempre se stesso, è una valorizzazione della storia e dell'Incarnazione stessa. Caratteristica del cattolicesimo è la sua storicità: è una religione reale, storica, non una teoria, un sistema; è un'«idea», il principio spirituale, animatore della realtà, una realtà individuale e collettiva, trascendente e immanente, cfr. J. STERN, *Bible et Tradition chez Newman. Aux origines de la théorie du développement,* Paris 1967; H. FRIES, «Mutamenti dell'immagine della Chiesa ed evoluzione storico-dogmatica», in *Mysterium Salutis,* VII, Queriniana, Brescia 1981[3].

[10] Cfr. A. ANTON, *El misterìo de la Iglesia*, II, Madrid-Toledo 1987, 641.

della Chiesa[11] e per mostrare che la verità dell'uomo si trova nella dimensione cattolica della vita cristiana[12]. Il punto di partenza è costituito dal grande tema biblico e patristico dell'uomo creato secondo l'immagine di Dio e destinato ad arrivare alla sua somiglianza. In questo modo, egli dissente sia con quelli che consideravano il fatto che la visione cristiana sull'uomo e sul mondo è stata cancellata per sempre dalle scoperte delle scienze moderne, sia con quei teologi che «con i loro atteggiamenti spaventati di fronte a queste scoperte non fanno altro che mantenere in vita tale obiezione»[13].

De Lubac, invece, asserisce che le nuove aspirazioni dell'umanità verso l'unità e i progressi realizzati dalle diverse scienze, devono essere presi sul serio, perché, da una parte, aiutano ad una migliore comprensione del cattolicismo, e, dall'altra parte, solo il cristianesimo è capace di portarle a compimento: senza un destino trascendente è impossibile realizzare l'unità di tutta l'umanità. In caso contrario si corre il rischio di deviare tutte queste aspirazioni verso un «umanesimo sociale»:

> E' assolutamente necessario un Luogo un cui l'umanità, generazione per generazione sia raccolta; le è necessario un Centro verso cui converga; un Eterno che la riunisca; un Assoluto che, nel senso più forte della Parola, nel senso pienamente attuale, la faccia esistere. Le è necessario un Polo che l'attiri. Le è necessario un Altro cui darsi...[14]

Le cause, che rendono possibile la deviazione verso un «umanesimo sociale», si devono cercare prima di tutto all'interno della Chiesa. La prima causa, l'autore la vede nell'influsso che la logica aristotelica ed il diritto romano hanno esercitato nel Medioevo sull'insegnamento dei Pastori della Chiesa e sulle tesi della Scuola. Passo dopo passo, si è arrivati nella Chiesa ad un individualismo, che ha avuto come conseguenza la perdita dei grandi temi tradizionali e la riduzione dello spirito cristiano alla sfera privata. Un'altra causa proviene dall'individualismo generale, il quale ha segnato l'epoca moderna e dal quale la teologia si è lasciata contaminare. Infine, un terzo fattore, che ha avuto delle conseguenze negative, è stato lo spirito di controversia che, con il suo irrigidimento

---

[11] In questo clima di rinnovamento, De Lubac partecipa attivamente alla nascita e alla direzione della grande collana di testi patristici *Sources chrétiennes,* soprattutto insieme al suo alunno e amico Jean Daniélou e a Claude Mondésert. Così può esserne considerato come il vero fondatore, anche se i primi volumi, a causa di vari impedimenti, poterono essere mandati in stampa solo nel 1942 e vedere la luce, agli inizi del 1943 a Lione.

[12] Cfr. H. De Lubac, *Cattolicismo,* introduzione, XXI-XXIV.

[13] H. De Lubac, *Cattolicismo,* 268.

[14] H. De Lubac, *Cattolicismo,* 270.

su alcune posizioni in confronto alle eresie, ha portato a delle visioni unilaterali, specialmente per quanto riguarda la dottrina sulla Chiesa e l'eucaristia[15].

La soluzione, per uscire dallo stato al quale si è arrivati con l'epoca moderna, il teologo francese la vede in un rinnovamento dell'ecclesiologia. Questa deve ritornare alla ricchezza della teologia patristica e medioevale per recuperare, in forza di «un'assimilazione trasformatrice»[16], sia la dottrina del Corpo mistico di Cristo, sia i grandi temi che riguardano il carattere storico-sociale del cristianesimo, il legame tra la costruzione del Corpo di Cristo e l'unità umana, il nesso tra la salvezza individuale ed il destino collettivo e il senso ecclesiale del mistero eucaristico[17]. In questo senso, egli scrive le due opere, di cui vogliamo dare già ora un piccolo riassunto. Nel disegno salvifico di Dio, la Chiesa si trova come il sacramento di Gesù Cristo, mediante il quale si realizza la salvezza e l'unità dell'umanità con Dio[18]. Tutta la tradizione dei Padri ci presenta il fatto che l'umanità, essendo creata secondo l'immagine di Dio, è destinata a formare l'unica famiglia di Dio[19]. In quanto sacramento di Cristo, la Chiesa è una realtà visibile e, nello stesso tempo, è anche un mistero[20]. Essa è il Corpo mistico di Cristo in cammino verso il compimento finale[21]. Il carattere storico-sociale della Chiesa, già radicato nella religione d'Israele[22], è un segno del fatto che Cristo continua attraverso essa l'opera di Rivelazione e di salvezza[23]. Questo carattere, però, non diminuisce l'aspetto personale della vocazione cristiana. La Chiesa di Cristo si presenta come l'unico legame che può cogliere l'aspirazione di costruire un umanesimo totale, nel totale rispetto della dignità umana, poiché la sua fede in Dio garantisce il valore assoluto della persona[24].

Circa la crisi spirituale in cui si trova l'uomo moderno, Henri de Lubac propone, dunque, un rinnovamento interiore del cristianesimo, un ritorno al centro del mistero cristiano, una migliore comprensione del ruolo unico della Chiesa nel mondo.

---

[15] Cfr. H. De Lubac, *Cattolicismo,* 231-242.
[16] Cfr. H. De Lubac, *Cattolicismo,* 244.
[17] Cfr. H. De Lubac, *Cattolicismo*, 247-266.
[18] Cfr. H. De Lubac, *Cattolicismo*, cap. I-IV.
[19] Cfr. H. De Lubac, *Cattolicismo*, cap. III-X.
[20] Cfr. H. De Lubac, *Meditazione*, 9-40.
[21] Cfr. H. De Lubac, *Cattolicismo*, 42-92.
[22] Cfr. H. De Lubac, *Cattolicismo*, 95-116.
[23] Cfr. H. De Lubac, *Cattolicismo*, 157-179; Idem, *Meditazione*, 135-159.
[24] Cfr. H. De Lubac, *Cattolicismo*, 247-281; Idem, *Meditazione*, 161-192.

2. Chiesa sposa

La base per la riflessione ecclesiologica di Henri de Lubac è data dalla prospettiva patristica della «Ecclesia de Trinitate»: «*De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs radunata*... Il Padre è in essa come il principio intorno al quale ci riuniamo, il Figlio come il centro nel quale ci riuniamo, lo Spirito come il ganglio per cui tutto si riunisce e tutto è uno»[25]. Per cui nella Chiesa tutto è trinitario: la sua origine, il suo fine, la sua vita, ovverosia, usando la terminologia scolastica, la Trinità è la «causa efficiente», la «causa finale» e la causa «esemplare» della Chiesa. «Misteriosa espansione della Trinità nel tempo», essa procede dalla Trinità e risale alla Trinità, portando l'impronta della loro azione personale e comune. In questa sede, l'origine trinitaria della Chiesa viene considerata in due momenti: la preparazione della Chiesa nel disegno salvifico universale di Dio, che include la storia del genere umano e, in speciale, la storia d'Israele, e poi, la nascita e la costituzione della Chiesa, mediante le missioni del Figlio e dello Spirito Santo.

2.1. Il tempo della preparazione: Chiesa prima della Chiesa

a) La preparazione della Chiesa nella storia universale dell'umanità

Se la nascita della Chiesa nella storia dell'umanità si è realizzata con le missioni del Figlio e dello Spirito, allora, si domanda De Lubac, in che senso si può affermare che essa «esiste prima di esistere», cioè che la sua venuta, come quella di Cristo, è stata preparata nella storia dell'umanità?

La sua risposta si rifa a quella dei primi cristiani. Questi, grazie alla polemica con il mondo pagano, hanno elaborato la dottrina dell'unità del disegno di Dio, il quale vuole la salvezza per tutti gli uomini, e, nello stesso tempo, hanno sviluppato l'idea di Chiesa, come il luogo nel quale si compie effettivamente la salvezza di ciascuno. A tal fine essi hanno costruito una teologia della storia che fa vedere come la pedagogia divina ha saputo condurre la storia del mondo all'incontro con la Chiesa. Tutti i popoli della terra non formano, in fin dei conti, che un unico popolo, «il popolo di Dio»[26], il quale trova nella Chiesa la

[25] H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 162.

[26] La nozione di «popolo di Dio», anche se non mancava nella teologia manualistica dei secoli passati, era considerata in senso sociologico e fatta coincidere con l'idea di società. Una diversa considerazione cominciò ad aversi, nella polemica sul Corpo mistico, alla fine degli anni trenta in Germania dove diversi teologi criticavano il fatto che con l'idea di Corpo mistico rimaneva non chiarito il rapporto tra elemento visibile ed invisibile, tra diritto e grazia,

sua vera espressione. In questo senso si può parlare della preesistenza della Chiesa nel disegno divino e della sua preparazione nella storia prima di Cristo.

La preesistenza della Chiesa, afferma Padre de Lubac, è legata alla preesistenza di Cristo:

> se Gesù Cristo, nell'umiltà della sua carne è venuto molto più tardi, egli è tuttavia, come insegna ancora San Paolo, «il primogenito di tutta la creazione». Ma quello che è vero di Cristo è vero anche della Chiesa, sua Sposa. Se lui è il «primogenito di tutta la creazione», anche lei esiste prima dell'inizio del mondo[27].

Questa tesi, annunciata da San Paolo nella *Lettera agli Efesini*, è stata elaborata dai Padri:

> Non crediate, scrive Origene, che la Sposa, cioè la Chiesa, esista soltanto dalla venuta del Salvatore nella carne; essa esiste dall'inizio del genere umano, anzi, fin dalla creazione del mondo; o meglio, e san Paolo ne è garante, prima ancora della stessa creazione del mondo. L'Apostolo dice infatti: «Egli ci ha scelti in Cristo prima della creazione del mondo perché noi fossimo santi e immacolati al suo cospetto, predestinandoci nell'amore all'adozione a figli» (*Ef* 1,4-5). Le prime fondamenta della Chiesa sono dunque state poste fin dal principio, per questo l'Apostolo dice ancora che la Chiesa è fondata non soltanto sugli apostoli ma anche sui profeti, e Adamo stesso è annoverato tra i profeti[28].

Quanto alla preparazione della Chiesa nella storia dell'umanità, il nostro autore riprende le grandi «visioni ottimistiche» di Sant'Ireneo e Sant'Agostino. Il primo ha dovuto difendere sia l'unità profonda dei due Testamenti, contro lo gnosticismo che rifiutava l'Antico Testamento come opera di un demiurgo inferiore, sia l'unità del piano divino sul mondo, contro il pensiero pagano che rimproverava l'impotenza del Dio cristiano di fronte alla sua opera:

> Se qualcuno viene a dirvi: forse che Dio non poteva far apparire fin dall'origine l'uomo perfetto?- fategli sapere che Dio, certo, è onnipotente, ma che non è possibile che la creatura non sia imperfetta, per il solo fatto che è creatura. Dio la condurrà per gradi alla perfezione (...) Con questa lenta educazione l'uomo creato si forma, a poco a poco, secondo l'immagine e la rassomiglianza di Dio increato.

---

tra ordine e vita. Essi proponevano perciò il concetto, fornito soprattutto dall'Antico Testamento, di «popolo di Dio» come la descrizione più ampia di Chiesa. In un libro, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940, il P.M. Koster sosteneva che la nozione di „Popolo di Dio" doveva essere preferita a quella di «Corpo di Cristo», se si vuole fondare scientificamente una teologia della Chiesa; cfr. Y.M.-J. Congar, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologique*, éd. du Cerf, Paris 1963, tr. it. *Santa Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1967, 20.

[27] H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 34.

[28] Origene, *In Cant. Comm.*,1,11, citato in H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 35.

> Il Padre si compiace e ordina, il Figlio opera e crea, lo Spirito nutrisce e accresce, e l'uomo dolcemente progredisce e si eleva verso la perfezione. Solo colui che non è prodotto, è subito perfetto, e questo è Dio. Bisognava dunque che l'uomo fosse creato, poi che crescesse, divenisse adulto, si moltiplicasse, prendesse forza, e infine che arrivasse alla gloria e vedesse il Maestro...[29]

Sant'Agostino, invece, parla di una educazione progressiva del genere umano da parte della Provvidenza divina, il quale è innalzato, passo dopo passo, «dal tempo all'eternità, e dal visibile all'invisibile»[30]. Questa lenta educazione del genere umano si vede soprattutto nel popolo ebraico attraverso la Legge mosaica, resa necessaria dall'idolatria in cui era caduto l'uomo. Dio si è adattato alla situazione in cui si trovava l'uomo e con la Legge mosaica ha voluto rialzare, custodire e condurre l'uomo alla perfezione evangelica.

Certo, nota il nostro autore, non tutti i Padri della Chiesa hanno condiviso questa visione ottimistica sulla storia, alcuni avevano piuttosto una concezione pessimistica: la storia del genere umano, prima di Cristo, non è che una storia di decadenze. Dopo ogni intervento salvifico di Dio l'umanità cadeva più profondamente e questo chiedeva da parte di Dio un rimedio più energico e più adatto alla miseria del malato, tanto che l'Incarnazione appare come la più energica, ma anche la più umile delle manifestazioni divine. Al di là, però, di queste differenze, Padre de Lubac ci invita a vedere la convinzione fondamentale e comune a tutti i Padri: quella «dell'unità dell'opera divina nel suo sviluppo temporale»[31]. Qualunque siano le motivazioni della lunga maturazione: l'intelligenza umana che dev'essere capace di assimilare l'oggetto della rivelazione o l'umanità che deve fare l'esperienza della sua miseria per riconoscere meglio il bisogno di un Salvatore, bisogna ammirare l'armonia provvidenziale della storia e considerare Cristo come il «maestro di coro» intorno al quale si ordina tutta la storia.

Per quanto riguardo la preparazione della Chiesa circa la storia dell'umanità, Henri de Lubac risponde, d'accordo con i Padri, che il cristianesimo è come un compimento ed una speranza, «un autunno e una primavera»[32]. Se ci sono state delle rivelazioni successive è perché Dio non vuole che l'uomo sia violentato nella sua libertà, in quanto l'adesione che egli richiede è sempre una conversione totale, un capovolgimento dal male al bene; perciò la natura umana è

---

[29] IRENEO, *Adversus Haereses*, 4, 38; citato in H. DE LUBAC, *Cattolicismo*, 182.

[30] AGOSTINO, *De civitate Dei*, 1.10, c. 14; 1.12, c. 13, 14 e 20; cfr. H. DE LUBAC, *Cattolicismo*, 185.

[31] H. DE LUBAC, *Cattolicismo*, 193.

[32] H. DE LUBAC, *Cattolicismo*, 200.

stata invasa progressivamente dalla divinità, a partire da una prima illuminazione naturale fino alla piena luce dell'eternità.

b) La preparazione della Chiesa nella storia d'Israele

Nel suo amore salvifico, Dio chiama l'umanità intera ad una vita di comunione con sé, e a tal fine dirige la storia per la formazione della sua «ekklesia». Una tappa importante di questo cammino è costituita dalla storia d'Israele. Un'attenzione particolare è data, dal nostro autore, alla relazione tra Chiesa ed Israele nell'unico disegno di Dio ed al loro ruolo specifico nel compimento della salvezza. Le posizioni prese dai cristiani nei confronti degli ebrei, per quanto diverse, sottolineano una coscienza comune: il nuovo popolo di Dio non può comprendere la sua identità senza far riferimento al primo popolo di Dio[33]. Tra Chiesa ed Israele esiste un rapporto di continuità, anche se questa accade nella novità portata da Cristo.

E' già stato San Paolo, ci ricorda Padre de Lubac, a sottolineare il ruolo centrale del popolo eletto nel disegno salvifico di Dio attraverso una immagine audace: l'oleastro innestato sull'olivo, la pianta selvatica sulla pianta buona (cfr. *Rm* 11,17-24). Con questa immagine[34], l'Apostolo ricorda alla comunità cristiana che non è lei a portare la radice, ma è la radice che porta lei. D'altra parte lo stesso rifiuto d'Israele è considerato da lui come una condizione provvidenziale, affinché la salvezza giunga alle genti, le quali saranno a loro volta pungolo per l'ultima reintegrazione. Il motivo profondo di questo misterioso disegno è colto da San Paolo nella fedeltà di Dio all'alleanza fatta con Abramo: in quanto inclusi nella vocazione di Abramo e innestati sulla radice santa, i membri della

[33] La Chiesa antica ha sintetizzato questo rapporto nell'immagine dell'asta da cui pende il grappolo di uva portato dagli esploratori inviati nella terra di Canaan (cfr. *Num* 13,23). L'asta rappresentava il legno della Croce da cui pende Cristo, mentre i due portatori, uniti e separati dal legno, sono Israele e Chiesa. In quanto marciano l'uno dietro l'altro, chi precede vede soltanto davanti a sé, ed è perciò figura d'Israele, popolo della speranza e della attesa; chi viene dietro vede, invece, colui che gli sta davanti e l'orizzonte da questi abbracciato attraverso il grappolo appeso al legno ed è perciò figura della Chiesa, che ha in Cristo crocifisso la chiave di lettura anche dell'antico Israele e della promessa fatta ai padri. Con questa immagine si afferma la continuità fra i due popoli non solo per il legame dell'unica asta che entrambi gli esploratori sostengono, ma anche per lo sguardo da essi rivolto alla medesima meta; cfr. Evagrio, *Altercatio inter Theophilum et Simonem*: PL 20, 1175; B. Forte, *La Chiesa della Trinità*, Paoline, Milano 1995, 88.

[34] Cfr. H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 72-75; Idem, *Cattolicismo*, 31-33.

Chiesa sono in una continuità cosi profonda con i figli d'Israele, da far supporre l'identità di un unico popolo di Dio.

La continuità tra i due popoli, continua Padre de Lubac, si manifesta sotto diversi aspetti: prima di tutto a livello di linguaggio. Lo stesso termine «Chiesa», con il quale viene designato il gruppo dei discepoli di Gesù negli Atti degli Apostoli e nelle Epistole di San Paolo, «fu usato, nella LXX per designare l'Assemblea degli Israeliti riuniti attorno a Mose, nei tempi lontani dell'Esodo»[35]. In questo senso, così come l'antico popolo, anche il nuovo popolo di Dio è «convocatio» prima di essere «congregatio».

La scelta dei dodici discepoli mostra come Gesù ha inteso la sua comunità in continuità con Israele, e come tale vive la sua speranza escatologica:

> Ci sono dodici apostoli, come dodici tribù d'Israele, numero che significa l'universalità del mondo: i dodici devono andare ovunque, insegnando a tutti i popoli e riconducendoli all'unità. Ognuno d'essi parla tutte le lingue: un uomo, da solo, parla tutte le lingue, perché è una la Chiesa, che deve un giorno lodare Dio in tutte le lingue della terra[36].

Elemento di continuità fra i due popoli è soprattutto la relazione con il Dio dell'alleanza.

Entrambi sono il popolo di Dio, perciò la Chiesa non esiterà a concepirsi con le stesse categorie del popolo eletto:

> La razza israelitica vera, spirituale, affermano tranquillamente i Cristiani, siamo noi. I veri circoncisi, il popolo eletto, la nazione di re e di sacerdoti, siamo noi. I convertiti della gentilità diranno in maniera naturalissima, parlando di quelli che ancor oggi chiamiamo i Patriarchi e i grandi personaggi della storia ebraica: i nostri padri, i nostri antenati; e nella nostra preghiera liturgica supplichiamo ancora il Signore di trasformare in figli d'Abramo la moltitudine dei Gentili e di avviarli tutti *in israeliticam dignitatem*[37].

Anche la città di Gerusalemme, percepita nella tradizione ebraica come punto di raccolta dei dispersi e luogo santo della salvezza donata da Dio, resta nella coscienza cristiana, scrive De Lubac, come la città escatologica, verso la quale tendono le speranze del cristiano. Inoltre, l'idea stessa di una salvezza collettiva e sociale è vista in continuità con la concezione ebraica. A proposito di ciò egli afferma:

---

[35] H. de Lubac, *Cattolicismo*, 33.
[36] H. de Lubac, *Cattolicismo*, 29.
[37] H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 32.

> il giudaismo trasmette al Cristianesimo la sua concezione d'una salvezza essenzialmente sociale. Se, per la maggior parte dei fedeli, la Chiesa proviene soprattutto dai gentili, l'idea della Chiesa proviene soprattutto dagli Ebrei[38].

Se questa continuità tra Israele e Chiesa è reale, visto i molteplici aspetti comuni, allora, per il nostro autore, «la novità cristiana è una trasfigurazione, piuttosto che una creazione. La Chiesa agli occhi di Paolo è il popolo del Nuovo Patto. Un Israele spirituale è sostituito all'Israele secondo la carne»[39]. Questa trasformazione si è compiuta attraverso l'Incarnazione del Figlio di Dio ed il suo mistero pasquale. Per la fede cristiana, Gesù è il Messia atteso dalla speranza ebraica, è il compimento delle promesse fatte ai padri d'Israele; perciò la Chiesa ha il diritto di riconoscersi come «Israele di Dio», «popolo della Nuova Alleanza», «il resto santo d'Israele»[40].

La novità della Chiesa rispetto a Israele, anche se nella evidente continuità, si vede anche nell'interpretazione diversa della stessa Scrittura. Padre de Lubac ricorda l'esegesi patristica, soprattutto quella alessandrina, che, usando il metodo allegorico, ha sviluppato molto la teologia delle due Alleanze. Cercando «l'intelligenza delle Scritture», i Padri intendevano mostrare il «Mistero ovunque latente nel testo sacro»[41], che fa sì che l'Antico e il Nuovo Testamento non fossero due realtà separate, ma una sola opera. In essa si compie un solo disegno di salvezza, in quanto ha un solo autore, Dio. Nello stesso tempo, essi affermano che la continuità tra il popolo d'Israele e la Chiesa non può essere pienamente ammirata se non si considerava la novità radicale portata da Gesù, il quale compie le Scritture.

Il rapporto tra Israele e Chiesa si fonda, dunque, secondo De Lubac, sulla dialettica cristiana della continuità e della discontinuità. Da una parte, l'antico e il nuovo popolo di Dio costituiscono una sola unità e, dall'altra parte, la Chiesa è il nuovo popolo di Dio, «l'Israele spirituale», il quale sostituisce «l'Israele secondo la carne». Il passaggio si è realizzato con l'Atto Redentore di Cristo[42]. Nata dal Mistero pasquale, la Chiesa continua e compie quello che l'ha prefigurata e l'ha preparata.

---

38 H. de Lubac, *Cattolicismo*, 33.
39 H. de Lubac, *Cattolicismo*, 31.
40 Cfr. H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 33.
41 H. de Lubac, *Cattolicismo*, 256.
42 Cfr. H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 252 ss.; Idem, *Cattolicismo*, 130 ss.

2.2. La costituzione della Chiesa

Abbiamo visto che la Chiesa è stata voluta da Dio, nel suo disegno di amore gratuito per gli uomini, come comunità di salvezza che abbraccia, dal primo all'ultimo, tutti i giusti della storia. Prima di essere costituita come il «nuovo popolo di Dio», essa è stata preparata nella storia universale dell'umanità e nella storia d'Israele. In seguito, si tratta della costituzione della Chiesa, realizzata, nella pienezza dei tempi, mediante le missioni del Figlio e dello Spirito Santo. A questo tema Henri de Lubac ha dedicato una parte importante dei suoi libri[43].

a) La Chiesa, Sposa di Cristo

Per esprimere il rapporto della Chiesa con Cristo, Henri de Lubac usa l'immagine della «Sposa» che

> può significare due cose, secondo i casi: l'essere miserabile di cui il Verbo ha avuto pietà e che, incarnandosi, ha tirato fuori della sua prostituzione; o, tutto al contrario, la Nuova Gerusalemme, sposa dell'Agnello, che discende dal cielo e viene da Dio[44].

In questo senso, si tratta di spiegare l'unità e la distinzione tra loro mediante i concetti di «Corpo mistico» e «Sacramento».

1° Corpo mistico di Cristo

La nozione biblica di «Corpo» è stata tradotta teologicamente con quella di «corpo mistico», la quale è stata accettata e messa al centro dell'ecclesiologia da Pio XII, nel 1943, con l'enciclica *Mystici Corporis*[45]: però, la difficoltà che si incontra dall'inizio, è su cosa si intende con l'espressione «corpo», poiché la nozione moderna di «corpo mistico» non coincide con quella medioevale di *Corpus Christi Mysticum,* ed è diversa anche dalla concezione biblica di

---

[43] Cfr. H. de Lubac, *Cattolicismo*, 23-73; Idem, *Meditazione sulla Chiesa*, 5-159.

[44] H. de Lubac, *Cattolicismo*, 39.

[45] Negli anni 1925-1935, nel grande movimento di riscoperta di questa dottrina, alcuni teologi si sono tenuti a distanza da una versione spiritualista e sopra-storica del Corpo mistico e hanno rivendicato l'identificazione tra questo ed il corpo sociale visibile, storicamente istituito e gerarchicamente organizzato, che è la Chiesa cattolica romana. Questa tesi è stata sancita dall'enciclica *Mystici Corporis*, che usa il termine «corpus» nel senso sociologico o corporativo che include la visibilità e l'organizzazione giuridica; cfr. A. Acerbi, *Due ecclesiologie*, 44-46.

«corpo»[46]. Al fine di superare la visione sociologica della nozione di «corpo», Padre de Lubac ritorna ancora una volta allo studio delle fonti patristiche e bibliche.

Così egli nota che, all'inizio, l'espressione «corpo mistico»[47] designava il Corpo di Cristo nell'eucaristia, e che *mystice vel sacramentaliter* significa il *corpus verum,* cioè la Chiesa. Dopo la controversia con Berengario, si è sentito il bisogno di insistere sulla realtà del Corpo di Cristo presente nell'eucaristia, e, in questo modo, l'epiteto *verum corpus* è passato ad indicare il corpo presente nell'eucaristia, mentre *mysticum corpus* è tuttora usato per designare la Chiesa.

Nel secolo XIII, l'evoluzione è già finita e, con San Tommaso, la Chiesa comincia ad essere presentata in se stessa e non come significata dall'eucaristia. La parola *mysticum* ha orientato il pensiero, nei secoli successivi con Wyclif ed i riformatori, verso l'idea di una Chiesa tutta spirituale, invisibile, in opposizione con la Chiesa istituzionale, visibile, fatto che ha prodotto una certa diffidenza da parte della teologia cattolica verso questa parola.

Dallo studio del Nuovo Testamento, Padre de Lubac ricava il fatto che il concetto paolino di «Corpo di Cristo»[48] è ben lunga dall'essere uniforme e che è molto diverso dallo schema di un corpo sociale organizzato, a somiglianza di un corpo vivente, con un capo come organo d'influsso vitale e di governo. Per l'Apostolo Paolo, scrive egli, la Chiesa, Corpo di Cristo, «è una società visibile e organicamente strutturata, in cui regna una certa „ripartizione del lavoro"», ma, nello stesso tempo, essa «è una comunità di vita intima e misteriosa», perché, nella diversità di queste funzioni, «essi formano una cosa sola in Cristo Gesù»[49].

Quindi la metafora paolina esprime un duplice significato. Da una parte, il «Corpo di Cristo» è l'unità di una totalità, nel senso che la «Chiesa non fa che una cosa con lui e la supremazia che Egli esercita su di essa è una supremazia di santificazione e di amore», tale da far sì che i due nomi di Cristo e di Chiesa sembrano intercambiabili. Dall'altra parte, questo Corpo possiede un «Capo che ne è distinto, che lo domina, che dirige la sua crescita, senza crescere egli

[46] Cfr. Y.M.-J. Congar, *Santa Chiesa*, 24.

[47] Cfr. H. de Lubac, *Cattolicismo*, 62-73; questo tema sarà ripreso e sviluppato ulteriormente in *Corpus Mysticum*, Aubier-Montaigne, Paris 1944 (tr. it. *Corpus Mysticum. Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo*, Jaca Book, Milano 1982).

[48] Di grande importanza per il ricupero della teologia paolina è stato anche il lavoro degli esegeti: E. Käsemann, *Leib und Leib Christi*, Tübingen 1933; E. Percy, *Der Leib Christi*, Leipzig 1942; cfr. Y.M.-J. Congar, *Santa Chiesa*, 24-27.

[49] H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 72-73.

stesso, che è un organo di comando, cosicché dal Corpo al Capo è evidente soprattutto ora il vincolo di subordinazione»[50]. Insieme a questi due aspetti, la metafora paolina racchiude anche il divenire e il compimento della Chiesa: è lo stesso Corpo che adesso vive e si sviluppa sulla terra e che, dopo aver raggiunto la pienezza della sua statura, entrerà nella Gerusalemme celeste[51].

Partendo dalle fonti patristiche, Padre de Lubac mette in rilievo i rapporti intimi che la tradizione cristiana stabilisce tra il Mistero di Cristo e il Mistero della Chiesa. Quest'ultima non solo contempla la Persona di Cristo, ma lo riproduce, continua la sua opera di salvezza, tanto che i due Misteri divengono in realtà uno solo. In questo senso l'Antico Testamento è visto come una vasta profezia che ha come oggetto «il Mistero di Cristo, il quale, non sarebbe completo, se non fosse anche il Mistero della Chiesa»[52]. Le prefigurazioni di questo mistero d'unione si trovano dappertutto, tanto nella storia del popolo eletto, quanto nelle diverse realtà e personaggi; ma, soprattutto, nel libro dei Salmi si vede più chiaramente il mistero d'unione tra Cristo e il suo Corpo, così come scrive, per esempio Sant'Agostino:

> Nei Salmi è Cristo che parla costantemente, e costantemente anche parla di noi, per mezzo di noi e in noi, così come noi parliamo in lui: egli non ha voluto parlare separatamente, perché non ha voluto essere separato. Da una frase all'altra, e perfino nella medesima frase, in una specie d'intrecciarsi perpetuo, Cristo talvolta s'esprime a nome suo soltanto, come Salvatore, nato dalla Vergine, e talvolta s'identifica con le sue membra, e allora è la Santa Chiesa che entra in scena, benché sia sempre lo stesso «io» che s'esprime in questa doppia parte[53].

E vero che a volte, l'affermazione della «comunicazione degli idiomi» tra la testa e le membra dell'unico Corpo di Cristo ha portato a degli abusi, ma, scrive Padre de Lubac, l'intenzione dei Padri è stata sempre quella di presentare la formazione di questo Corpo, che non era altro che «tutto il genere umano, nelle diverse fasi della storia, in quanto doveva arrivare a Cristo ed essere vivificato dal suo Spirito»[54]. L'equivalenza si può vedere anche nella storia della teologia, dove gli stessi errori e preoccupazioni che s'incontrano nella cristologia si rispecchiano nell'ecclesiologia. Per esempio, l'unità della natura divina e umana nella persona di Cristo, che ha travagliato la cristologia, si ritrova

---

[50] H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 74.
[51] Cfr. H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 75.
[52] H. de Lubac, *Cattolicismo*, 131.
[53] S. Agostino, *In psalm.*, 37, n. 6 (36, 399-400), citato in H. de Lubac, *Cattolicismo*, 139.
[54] H. de Lubac, *Cattolicismo*, 137.

nell'ecclesiologia per quanto riguarda il doppio aspetto della Chiesa, quello umano e divino.

Il Capo e il Corpo, dunque, secondo il nostro autore, mentre formano insieme un organismo vivo, sono nello stesso tempo distinte, e tra loro c'è un rapporto di stretta dipendenza. La Chiesa non ha ragione d'essere, se non come riferimento a «Cristo, che l'ha scelta come Sposa e l'ha acquisita con il suo sangue»: ricevendo da lui la vita, la Chiesa s'identifica e collabora con lui all'opera della salvezza degli uomini. Quale Corpo di Cristo, la Chiesa raduna tutti gli uomini per unirli sempre più perfettamente a Dio, fino alle nozze celesti. Quale Sposa di Cristo, la Chiesa è unica, «umana e divina ad un tempo anche nel suo stesso aspetto visibile, senza divisione né confusione, ad immagine stessa del Cristo di cui essa è misticamente il corpo»[55].

2° Sacramento di Cristo

La riflessione sulla Chiesa come Corpo mistico non si può limitare solo all'aspetto dell'organismo soprannaturale, ma deve considerare anche le sue condizioni di esistenza nel tempo. Un rischio della teologia del Corpo mistico tra le due guerre è stato quello di

> restringere la Chiesa al dominio della grazia personale, senza comportare né un dato istituzionale né una organizzazione societaria per diritto divino, o di concepire la Chiesa come l'insieme di coloro che per la fede sono chiamati alla vita eterna e sulla terra hanno funzioni diverse e si rendono reciproci servizi, sotto l'unità di un capo celeste, Cristo[56].

Al fine di chiarire il rapporto tra il dato mistico e quello sociale della Chiesa e per superare i limiti della visione societaria del suo lato visibile, Padre de Lubac ha ripreso e sistemato il concetto di «sacramento». Esso offriva il vantaggio di poter spiegare l'unità, la distinzione e la complementarità dei due poli della realtà ecclesiale. Ogni realtà sacramentale ha una duplice caratteristica: da una parte, come segno, la sua realtà non si trova in se stessa, ma in quello che significa e che si trova al di là d'essa; dall'altra parte, la realtà sacramentale «non è un segno qualunque, provvisorio e mutevole, ma si trova in un rapporto essenziale con la nostra condizione presente e non può essere mai trasceso definitivamente»[57].

---

[55] H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 61.
[56] A. Acerbi, *Due ecclesiologie*, 55.
[57] H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 136.

In questo senso, la Chiesa, egli scrive, non è soltanto una società gerarchica e organizzata, ma è, sulla terra, «il Sacramento di Gesù Cristo, così come Gesù Cristo è per noi, nella sua umanità, il sacramento di Dio. Essa non solo continua la sua opera, ma ce lo rende presente in verità»[58]. Essa ha la missione di rivelarci il Cristo, di condurci da lui e di metterci in rapporto con lui. Siccome ci apre la strada verso Cristo, la mediazione della Chiesa è necessaria e permanente, perché «noi oggi possediamo la realtà vivente sotto i segni, e, finché questo mondo durerà, questo stato di cose non si può essenzialmente superare»[59].

Nella prospettiva sacramentale, i due misteri, quello di Cristo e quello della Chiesa, si trovano in una dialettica tra il significato ed il significante; quest'ultima, mentre aiuta a distinguere il segno dal suo contenuto profondo, richiama la necessità di tenerle unite: «per ciascuno di noi, Gesù Cristo è la sua Chiesa»[60].

Quale Sacramento di Cristo, la missione della Chiesa è divina ed è quella di annunciare e di rendere presente Gesù Cristo in mezzo agli uomini. Essa non può diventare il centro della sua predicazione, perché, nel momento in cui annuncia se stessa, invece d'annunciare Cristo, diventa niente:

> Se Gesù Cristo non è la sua ricchezza, la Chiesa è miserabile. La Chiesa è sterile se lo Spirito di Gesù Cristo non la feconda. Il suo edificio crolla, se Gesù Cristo non ne è l'Architetto e se il suo Spirito non è il cemento che tiene insieme le pietre vive con cui è costruito. E' senza bellezza, se non rispecchia l'unica bellezza del Volto di Gesù Cristo (...) La scienza di cui si vanta è falsa; è falsa la sapienza che l'adorna, se non convergono l'una e l'altra in Gesù Cristo, e se la sua luce non è una «luce illuminata» che tutta viene da Gesù Cristo, essa tiene immersi nelle tenebre di morte. E' menzogna tutta la sua dottrina, se essa non annuncia la verità che è Gesù Cristo[61].

La Chiesa deve annunciare il Vangelo, non soltanto con la parola, ma anche con la vita. In questo senso, continua De Lubac, essa dev'essere una comunità animata dalla carità, che canti «l'allegrezza pasquale»: solo così la testimonianza della Chiesa può essere credibile di fronte ai «gentili» e questi potranno vedere che essa continua veramente sulla terra l'opera del Figlio di Dio, e che Cristo risuscitato vive sempre in essa.

Nella prospettiva sacramentale, quindi, Padre de Lubac spiega l'unità, la distinzione e la complementarità dei due poli della realtà ecclesiale. La Chiesa

---

[58] H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 135.
[59] H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 138.
[60] H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 141.
[61] H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 147.

non è solo una istituzione per acquistare una grazia che non ha in sé relazione intima con la natura di tale apparato istituzionale, e nemmeno è una fondazione, che continua sulla terra l'opera di salvezza compiuta da Cristo: essa è il suo «Sacramento», cioè rende presente ed assicura l'operare attuale di Cristo tra gli uomini. D'altra parte, però, essa non è Cristo, ne è solo il «sacramento». Ciò comporta che l'apparato istituzionale della Chiesa non è solo la manifestazione esteriore della comunione di grazia, che è il frutto dell'azione salvifica attuale del Cristo, ma né è anche la causa strumentale.

b) Chiesa, opera dello Spirito

La Chiesa, afferma Padre de Lubac, è anche «opera» dello Spirito Santo. Questo significa che lo Spirito ha un ruolo costitutivo per la sua esistenza. La considerazione del rapporto tra la Chiesa e lo Spirito Santo non era assente nella teologia tradizionale, ma si esprimeva in uno schema «cristologico»[62]: Cristo ha voluto assicurare la permanenza della sua operazione divino-umana di salvezza sulla terra e a tal fine ha stabilito degli apostoli, ai quali ha affidato il deposito della Rivelazione. In seguito, ha mandato lo Spirito Santo, il quale vivifica la Chiesa. Così lo Spirito e l'istituzione ecclesiastica sono stati assunti come «coprincipi» della Chiesa. Quindi, il ruolo dello Spirito nella Chiesa era quello di rendere fecondo l'esercizio, da parte della gerarchia, dei poteri ricevuti da Cristo, poi di animare tutto il corpo ecclesiale mediante i carismi e, infine, di assicurare l'unità della Chiesa[63].

Secondo Henri de Lubac, la considerazione del ruolo ecclesiologico dello Spirito deve superare la semplice preoccupazione di evitare la contrapposizione tra una «Chiesa giuridica» e una «Chiesa della carità»[64], per vedere tutta l'economia salvifica della nuova alleanza come una economia nello Spirito. Questo si trova al cuore dell'opera redentrice di Cristo e, quindi, anche della Chiesa, la quale diventa così una comunità di vita e di santità.

Il punto di partenza per la sua riflessione lo costituisce, come per altri temi, lo studio delle fonti bibliche e patristiche. In questo modo egli nota la presenza

[62] A. Acerbi, *Due ecclesiologie*, 51.

[63] II richiamo al mistero dello Spirito aveva permesso, nella polemica contro il «falso misticismo», di evitare il «monofisismo ecclesiale»: l'idea della Chiesa come «incarnazione continuata» significa un rapporto solo analogico con il mistero dell'unione ipostatica, perché l'unità in Cristo dei fedeli si realizza per la mediazione dello Spirito; cfr. S. Tromp, *De Spiritu sancto, anima corporis mystici*, Roma 1932; CH. Journet, *L'église du Verbe incarné*, Paris 1951; A. Acerbi, *Due ecclesiologie*, 50-54.

[64] Cfr. H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 56-61.

del profondo legame che unisce lo Spirito alla Chiesa, sia nelle formule tradizionali per la confessione della fede, in particolare il Simbolo degli Apostoli, dove la Chiesa è sempre associata allo Spirito Santo, come prima delle sue opere[65], sia negli Atti degli Apostoli, dove lo Spirito è presentato come il primo dono che il Signore Risorto fa alla Chiesa, in vista della sua missione di riunire il genere umano. La Chiesa, nata dal costato squarciato di Cristo, appare nel giorno di Pentecoste come «l'Uomo nuovo», inviato nel mondo per annunciare la salvezza:

> Eccolo, questo nuovo essere nell'universo, questo capolavoro dello Spirito di Dio. Sotto l'azione di una linfa unica, animata dall'unico Spirito, ormai un solo Vivente si sviluppa fino alla misura perfetta le cui dimensioni rimangono il segreto di Dio[66].

Lo Spirito è stato mandato per essere l'anima vivificante, santificante e unificante della Chiesa. Questo non significa che lo Spirito entri in composizione con la Chiesa nella stessa maniera con cui l'anima creata entra in composizione con il corpo umano, ma che fa quello che fa l'anima nel corpo, cioè diventa il principio della sua attività e della sua comunione. Se la Chiesa è opera dello Spirito Santo e questo è la sua anima, allora, scrive il nostro autore, non si può opporre una «Chiesa visibile, temporale e gerarchica» a una «Chiesa invisibile, interiore e spirituale», così come sostengono, invece, i Riformatori, perché «se c'è una sola anima non ci può essere che un unico corpo».

La presenza dello Spirito nella Chiesa rende possibile la comunione degli uomini tra di loro e la partecipazione di questi alla vita trinitaria. La comunione realizzata nella Chiesa dallo Spirito Santo, stabilisce una rete di scambi spirituali tra le sue membra: ciascuno ha a sua disposizione tutta la creazione, tutta la storia, tutta la natura, tutto il tesoro dei santi. E tutto quello che ciascuno ha, la Chiesa lo amplifica in proporzioni vastissime:

> la Chiesa è per noi, nella forma rispondente alla nostra condizione terrestre, la realizzazione stessa di questa comunione tanto desiderata. Essa non solo ci prepara a questa vita unitiva, ma ce ne fa già partecipi. I vincoli con cui sembra imprigionarci non mirano che a liberarci, per dilatarci ed unirci. Essa è la matrice in cui si opera quella unità dello Spirito, la quale non sarebbe mai altro che una illusione senza l'unità del Corpo. Ad immagine dello Spirito stesso, essa è la Colomba perfetta, nella cui unità tutti diventano uno, come lo sono il Padre e il Figlio[67].

---

[65] Cfr. H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 14.

[66] H. de Lubac, *Cattolicismo*, 21.

[67] H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 162.

Una falsa comprensione dell'azione dello Spirito Santo, nella storia della Chiesa, ha portato a delle conseguenze fatali. Opponendo l'azione più interiore dello Spirito a quella della Chiesa, apparentemente più esteriorizzata, si è arrivati a sostenere la venuta di un Regno dello Spirito, come una terza età, la quale doveva occupare il posto di Cristo e della Chiesa. Questa, scrive Padre de Lubac, è una tentazione permanente nella Chiesa: cominciata con il montanismo, continuata con Gioachino da Fiore, si fa presente anche oggi tramite la loro posterità spirituale[68].

Si deve dire, però, che questo tipo di «spiritualismo facile» si oppone radicalmente al Mistero cristiano. Prima di tutto, è un errore cristologico contrapporre lo Spirito a Cristo, perché lo Spirito è sempre di Cristo, avendo la missione d'illuminare il suo mistero. La sua venuta non solo non mette fine all'azione di Cristo, ma aiuta all'intelligenza delle Scritture e dà testimonianza per Cristo, cosi come Cristo la dà per il Padre. Il secondo errore deriva dalla cristologia e consiste nella pretesa di superare la Chiesa come Sacramento di Cristo. E' assurdo affermare ciò, dato che non esistono due Spiriti, ma uno solo, lo Spirito di Cristo; inoltre quest'ultimo non può sostituire la Chiesa, perché «è nella Chiesa che lo Spirito glorifica Gesù, come è in essa, in questa dimora di Cristo, che egli ci è donato»[69].

Quindi, conclude Padre de Lubac, né Cristo, né la sua Chiesa dovranno scomparire davanti allo Spirito, come neanche la Chiesa dovrà subire alcuna mutazione per diventare la Chiesa dello Spirito: il tempo dello Spirito coincide con quello di Cristo e della Sua Chiesa, e fino alla consumazione dei tempi, «gli uomini possono certo venir meno allo Spirito Santo, però lo Spirito Santo non verrà mai meno alla Chiesa»[70].

(continuarea în numărul următor al revistei *Dialog teologic*)

[68] Cfr. H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 137-139; il tema sarà ripreso e sviluppato in *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore. I. De Joachim à Schelling*, Dessain et Tobra, Paris 1979; *II. De Saint-Simon à nos jours*, Dessain et Tobra, Paris 1981; tr. it. *La posterità spirituale di Gioachino da Fiore*, Jaca Book, Milano, I, 1981; II, 1984.

[69] H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 159.

[70] H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 159.

„SUPRANATURALUL” ÎN DEZBATEREA TEOLOGICĂ RECENTĂ

Lect. dr. pr. Ștefan LUPU
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iași

Reflecția pe care o propunem în aceste pagini pornește de la convingerea că că relația omului cu Dumnezeu, care definește ființa sa ultimă, nu se epuizează în faptul creaturalității; încă din prima clipă, omul a fost chemat la comuniune cu Dumnezeu, în Cristos, și a fost creat doar pentru a face posibilă această comuniune. Pe de altă parte, condiția creaturală a omului și dimensiunea sa transcendentă sunt intim unite în ființa sa concretă. Omul a fost creat după imaginea și asemănarea lui Dumnezeu. Numai cu acest fapt este evident că omul este creatură a lui Dumnezeu și, în același timp, este ceva mai mult decât o creatură. Considerația asupra chestiunii supranaturalului vrea să scoată în evidență gratuitatea absolută a chemării omului, în calitate de creatură, la comuniunea cu Dumnezeu ca o consecință a gratuității absolute a întrupării Fiului și a darului Duhului Sfânt. Totodată, trebuie să spunem că această gratuitate totală nu este sinonimă cu un extrinsecism, ci că, doar prin acest dar gratuit și transcendent, omul ajunge la perfecțiunea la care este chemat.

Dacă plecăm de la crearea lumii prin și în Cristos și de la crearea specifică a omului după imaginea lui Dumnezeu, rezultă clar că nu cunoaștem în ce constă existența unui alt „om”, în afară de cel care a fost chemat încă de la început la asemănarea perfectă cu Isus. Chiar din momentul în care ne confruntăm cu omul din punct de vedere teologic, găsim elemente și aspecte ale ființei sale care sunt „supranaturale”, adică acelea care nu se deduc din condiția sa creaturală, dar care, în același timp, apar ca unite în mod inseparabil cu ea. Trebuie să vedem în ce mod se relaționează, în unica ființă a omului, acele aspecte sau dimensiuni care derivă din chemarea la filiațiunea în Isus Cristos și acelea care sunt consecința relației de dependență față de Creator. E clar că stabilirea acestei distincții de principiu nu ne autorizează să delimităm conținutul unora sau altora. Ambele formează de fapt o unitate indisolubilă în unicul om care suntem și pe care îl cunoaștem. Omul poate să ajungă la plinătatea sa numai în Dumnezeu, în cel care, prin definiție, îl transcende.

1. Scurte referințe istorice

Practic, până în perioada de aur a scolasticii, chestiunea supranaturalului nu a fost obiectul unei reflecții directe. Această problemă nu s-a putut pune decât atunci când a început să se considere conceptul abstract de „natură", care de acum nu mai era identificat cu situația și condiția omului realmente existent, ci era dedus plecând de la distincția dintre acele bunuri și perfecțiuni care, într-un anumit mod, pot fi cerute pentru perfecțiunea unei anumite creaturi ca atare și acelea care nu pot fi cerute de nici o altă creatură. Însă, dacă nu există această perspectivă reflexă, nu înseamnă că tensiunea între ceea ce aparține „naturii" omului, ceea ce constituie ființa sa ca și creatură și ceea ce o transcende nu se găsește în Sfânta Scriptură sau în diferitele straturi ale tradiției creștine.

Însăși crearea omului comportă o apropiere a lui Dumnezeu de această creatură privilegiată, apropiere care nu poate fi dedusă din simpla creaturalitate. Numai ființei umane i-a fost comunicată viața divină, numai omul a fost creat după imaginea și asemănarea lui Dumnezeu. La aceasta, putem adăuga și faptul că poporul lui Israel a fost conștient de gratuitatea alegerii sale, a predilecției de care s-a bucurat și pe care nu o împărtășește cu nici un alt popor. Nu se poate susține că relația dintre creație și alianță ar putea fi echivalată cu problema relației dintre natură și har, în termeni de succesiune. Însă, în cadrul totalei gratuități cu care Dumnezeu îi oferă omului binefacerile sale, se pot deosebi anumite grade, diferite planuri în darul inseparabil. Omul este creat, nu este Dumnezeu, dar a fost creat după imaginea sa. Poporul lui Israel este predilectul lui Dumnezeu datorită voinței libere a acestuia, însă alegerea sa este și în vederea mântuirii celorlalți oameni.

În Noul Testament găsim, în felul său, unele categorii asemănătoare. În el, vedem că s-a dezvoltat o teologie a manifestării iubirii lui Dumnezeu în Cristos, care este „harul" cel mai mare, favoarea cea mai mare la care ne putem gândi (cf., de exemplu, *Rom* 8,32; *In* 3,16), față de care omul nu poate invoca nici un drept sau pretenție (cf. *Rom* 5,6-10; *1Cor* 4,7). Încă de când omul devine păcătos, această gratuitate a mântuirii în Cristos se manifestă într-un mod deosebit de intens în îndreptățirea prin credință: depășirea condiției de păcătos nu se poate face numai cu efortul uman. Este vorba de un dar ce depășește posibilitățile omului și care, prin urmare, indică o gratuitate mai mare decât existența însăși a ființei umane. Cu toate acestea, nici aici nu este legitim să opunem „naturii" această experiență de mântuire, înțeleasă ca „har"; păcatul omului înseamnă negarea ofertei de prietenie făcută de Dumnezeu și, de

aceea, situația omului care a rupt această relație nu poate fi considerată ca echivalentă condiției „naturale". După ce am făcut această precizare, e clar că evenimentul salvific al lui Isus și consecințele sale pentru om sunt considerate și în Noul Testament ca rodul exclusiv al iubirii lui Dumnezeu față de lume. Este ceva ce nu poate fi dedus în nici un fel din existența precedentă a universului creat de Dumnezeu, chiar și în cazul în care Isus însuși ar fi considerat ca rațiunea și sensul a tot ce există. Din faptul că Dumnezeu a creat nu derivă necesitatea ca el să-l trimită pe Fiul său în lume, nici ca să se comunice în mod personal creaturii.

Nici Părinții Bisericii nu și-au pus în mod expres problema de care ne ocupăm. Pentru ei, este în afara oricărui dubiu că destinul omului nu poate fi altul decât vederea lui Dumnezeu și „îndumnezeirea" sa, devenită posibilă pentru că Fiul și-a asumat natura umană. E clar, de asemenea, că acestea sunt un dar asupra căruia nu putem avea nici un drept. Este un dar care nu corespunde „naturii" omului, ci voinței libere a lui Dumnezeu[1]. Aceasta nu înseamnă însă că se poate vorbi de două „ordini"; natura nu este considerată ca o sferă consistentă în ea însăși și peste care se suprapune o alta distinctă de ea. Dimpotrivă, nu de puține ori, relația dintre mântuire și creație se explicitează în așa fel, încât rezultă clar că prima este singura plinătate a celei de a doua și aceasta, la rândul ei, este premisa și începutul celei dintâi[2]. În Sfânta Scriptură și în primele secole creștine, găsim o tensiune clară între condiția creaturală a omului și perfecțiunea acestuia, perfecțiune care este darul lui Dumnezeu prin Isus și în Duhul Sfânt. Însă, dinamismul iubirii lui Dumnezeu, care începe cu creația și culminează în Cristos, este văzut într-o perspectivă unitară. Omul luat în considerație este cel istoric, realmente existent. Relația cu Dumnezeu este singura plinătate a omului[3]. Nu se ia în considerație o altă posibilitate, pentru că

---

[1] Așa se exprimă CLEMENT DE ALEXANDRIA, *Strom.*, II, 77, 4: GCS 15, 153, care face deosebire între filiațiunea prin natură (φύσει), proprie lui Isus, și filiațiunea noastră, prin voința lui Dumnezeu (θέσει); o distincție asemănătoare se găsește la ORIGENE, *In Joh.*, frag. 109: GCS 10, 562ș.u.; cf. J.M. RIUS CAMPS, *El dinamismo trinitario en la divinizacion de los seres racionales segun Origenes*, Roma 1970, 211-215; H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, Milano 1978, 142.

[2] Cf. L.F. LADARIA, *El Espiritu en Clemente Alejandrino*, Madrid 1980ș.u.

[3] AUGUSTIN DE HIPPONA, *Conf.*, I, 1: CCL 27, 1: „Ne-ai făcut pentru tine, Doamne, și inima noastră este neliniștită până când nu se va odihni în tine". Augustin cunoaște și distincția dintre ceea ce corespunde omului în calitate de ființă creată și filiațiunea prin har: „Deși suntem deja fii prin har, suntem slujitori întrucât suntem creaturi, pentru că întreaga creație îl slujește pe Dumnezeu", IDEM, *In Ps.*, 122, 5: PL 37, 1637, citat de H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, 73; cf. și alte texte citate în același loc.

aceasta nu există cu adevărat. „Supranaturalul" nu este ceea ce se opune sau transcende ordinea naturală, ci vederea lui Dumnezeu și, în general, ceea ce este divin[4].

Anselm de Canterbury consideră că scopul naturii raționale este Dumnezeu însuși, fără ca aceasta să pară a fi o problemă pentru el[5]. Deși continuă încă să se considere că scopul ultim al omului este vederea lui Dumnezeu, începând cu perioada de aur a scolasticii și, în concret, cu sfântul Toma, lucrurile se schimbă puțin. Din acest moment, termenul „supranatural" va dobândi o semnificație precisă, nu va fi folosit doar pentru a desemna sfera divină. Punctul de referință va fi ceea ce este „natural" în om, adică ceea ce este datorat ființei sale ca și creatură. Naturalul nu va mai fi situația concretă în care se naște omul sau în care omenirea a început să existe, ci o abstracție, ceea ce ar fi omul „în sine", omul ca atare, fără „ridicarea" lui la ordinea care depășește natura, la ordinea supranaturală.

La această schimbare de perspectivă, un rol determinant l-a avut, probabil, introducerea aristotelismului în gândirea occidentală. Acest mod de a gândi insistă mai mult asupra considerării ființei specifice creaturii, a omului în acest caz, decât asupra considerării participării la ființa pe care i-o dă Dumnezeu[6]. Așa se explică preocuparea de a determina perfecțiunile „datorate" naturii, ceea ce corespunde în orice caz ființei omului, chiar făcând abstracție de înălțarea sa la ordinea harului. Într-adevăr, sfântul Toma face distincție între acele perfecțiuni care sunt datorate naturii și cele care sunt complet gratuite, adică nu sunt datorate nici naturii, nici meritului[7]; e vorba de darurile supranaturale, „harul", care transcende ordinea naturii. E clar că și darurile naturale sunt gratuite, deoarece Dumnezeu a creat în mod liber tot ce există; față de acestea,

---

[4] Despre evoluția semnificației acestui termen, cf. H. de Lubac, „Remarques sur l'histoire du mot «surnaturel»", *NRTh* 61 (1934) 225-249; 350-370.

[5] Anselm de Canterbury, *Cur Deus homo*, II, 4: „Și dacă nu se cunoaște că Dumnezeu nu a făcut nimic mai prețios decât creatura rațională pentru a se bucura de el...".

[6] Cf. O. Gonzalez de Cardedal, *Teologia y antropologia. El hombre „imagen de Dios" en el pensamiento de santo Tomas*, Madrid 1967, 77.

[7] Cf. Toma de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 111, a. 1, în spec. ad 2; Idem, *Comp. Theol.*, I, 214; cf. J. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio historico de santo Tomas a Cayetano (1274-1534)*, Matriti 1952, 79ș.u.; 245ș.u.. Un precedent interesant al acestei doctrine a sfântului Toma se găsește la Petru Lombardul, *Sent.*, II, 25, 7, când, vorbind despre bunurile pe care omul le-a pierdut prin păcat, face distincție între bunurile naturale și cele gratuite; primele aparțin harului în general, celelalte harului în special.

așadar, nu poate să existe o exigență „juridică", ci una „ontologică"[8]. Lipsa lor ar însemna o autentică privare. Dacă Dumnezeu a voit să creeze în mod liber, înseamnă că el nu a putut să nu comunice creaturilor acele perfecțiuni care corespund fiecăreia dintre ele. În ceea ce privește omul, sfântul Toma menționează mai întâi rațiunea[9]. Harul sfințitor și „gratis data", vederea lui Dumnezeu, nemurirea etc. se numără printre darurile supranaturale. Natura umană nu ar fi nicidecum privată, dacă nu i-ar fi date aceste bunuri. De aceea, sunt total gratuite; nu aparțin naturii umane ca atare și, în plus, nu pot fi nici obținute prin vreun merit din partea omului. Cu toate acestea – și acest detaliu este de cea mai mare importanță pentru consecințele ce le va avea în perioada modernă problema supranaturalului –, sfântul Toma afirmă că fericirea perfectă a omului poate să consiste numai în vederea esenței divine[10]. Există în om o dorință de a-l vedea pe Dumnezeu, însă, în același timp, trebuie să notăm că, pentru satisfacerea acestei dorințe, omul are nevoie de ajutorul harului. Aceasta nu înseamnă imperfecțiune, ci o mai mare perfecțiune, pentru că, fiind Dumnezeu Binele suprem și scopul creaturii, perfecțiunea pe care aceasta o poate atinge, chiar cu ajutorul extern, va fi cu mult superioară aceleia pe care nu o poate atinge în nici un mod[11]. Aceste principii vor fi apărate, cu diferențe

[8] Cf. J. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural...*, 247. Este interesant ceea ce se spune în Toma de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 111, a. 1, despre ceea ce se „datorează" naturii: Dumnezeu nu este obligat față de creaturi, însă se vorbește de *debitum ex conditione naturae*, „întrucât creatura trebuie să se supună lui Dumnezeu, pentru ca în ea să se împlinească orânduirea divină, adică faptul ca această natură să aibă asemenea condiții și proprietăți și ca, săvârșind anumite lucruri, să obțină anumite scopuri (*et quod talia operans talia consequatur*)".

[9] Unicul bine explicit menționat în Toma de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 111, a. 1. În Idem, *Comp. Teol.*, I, 214 sunt menționate și mâinile și picioarele.

[10] Cf., mai ales, Toma de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 12, a. 1; intelectul creat trebuie să-l poată vedea pe Dumnezeu, pentru că, în caz contrar, sau nu ar ajunge niciodată la fericire, sau aceasta ar consta în ceva ce nu este Dumnezeu, lucru care ar fi „alienum fidei"; și Idem, *Summa theologiae*, I, q. 73, a. 2. Cf. J. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural...*, 150; 164ș.u.; H. de Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, 177ș.u., cu texte din Toma și Bonaventura; Q. Turiel, „El deseo natural de ver a Dios", în *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*, IV, Città del Vaticano 1981, 249-262; Idem, „Insuficienza de la nocion de potencia obediencial como solucion al problema de las relaciones del espiritu finito con la vision de Dios", *Divinitas* 35 (1991) 19-54; A. Vaneste, „Saint Thomas et le problème du surnaturel", *EThL* 64 (1988) 348-370; o scurtă sinteză a discuției recente în S. Pié-Ninot, *Tratado de Teologia Fundamental*, Salamanca 1989, 57-62.

[11] Cf. Toma de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 12, a. 4-5; I-II, q. 5, a. 5; q. 109, a. 5; q. 115, a. 2. Însă, în ciuda afirmării dorinței de a-l vedea pe Dumnezeu, se semnalează și că viața veșnică întrece măreția naturii create și, deci, dorința și cunoașterea omului (cf. *1Cor* 2,9): *Ibidem*, I-II, q. 114, a. 2-3. Dumnezeu se află deasupra oricărei dorințe umane.

de detaliu mai mari sau mai mici, de cea mai mare parte a teologilor din sec. al XIV-lea și al XV-lea[12].

Evident, teologia sfântului Toma și a teologilor care l-au urmat presupune un progres față de teologia precedentă, în sensul că se ajunge din nou la o conștiință reînnoită cu privire la gratuitatea darului lui Dumnezeu în Cristos și a viziunii beatifice care decurge de aici. Noua viață dăruită în Cristos și în Duhul Sfânt nu derivă din creație, care este deja gratuită în ea însăși, ci înseamnă un „nou" act de libertate al lui Dumnezeu. Reflecția explicită cu privire la această dublă gratuitate este un progres, întrucât semnifică explicitarea a ceva ce a fost mereu prezent în conștiința creștină. Însă, în același timp, trebuie să notăm din nou schimbarea de perspectivă față de concepția primelor timpuri creștine. Dacă, în perioada precedentă, creația era considerată drept o condiție de posibilitate ca Dumnezeu să comunice omului binefacerile sale, iar ființa umană este pur și simplu cea chemată să le primească (mereu ca dar nedatorat), începând cu această perioadă se face din ce în ce mai mult distincție între ceea ce Dumnezeu a făcut și ceea ce ar fi putut face, între ceea ce este și ceea ce nu este datorat omului „ca atare". În acest mod, după cum se va nota, reflecția teologică va pleca de la o noțiune abstractă de om, în care intră omul existent și cel care ar fi putut exista; referința la Dumnezeu și la chemarea la comuniune cu el, planurile sale concrete cu noi, vor dispărea din definiția de „om". În acest mod, își vor pierde din centralitate unele elemente care au avut o mare importanță în teologia Părinților. Ceea ce înainte era considerat ca decisiv, acum va trece, cel puțin ca tendință, pe planul al doilea. Cu alte cuvinte, creația nu mai este considerată ca intrinsec orientată către mântuirea în Cristos, ci poate fi gândită la marginea acesteia.

Plecând de la aceste premise, va fi elaborată cu mai multă claritate ipoteza „naturii pure", adică se va lua în considerație posibilitatea că Dumnezeu ar fi creat omul cu bunurile care îi corespund în virtutea naturii sale, excluzând chemarea la viziunea beatifică și la comuniunea cu Dumnezeu. În același timp, și în mod consecvent cu acest punct de plecare, se pune problema în ce mod vederea lui Dumnezeu poate fi gratuită, din moment ce omul are dorința înnăscută de a o poseda. Din acest motiv, este negată existența acestei dorințe înnăscute. Astfel, Gaetan observă că această dorință naturală nu există în omul

[12] J. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural...*, 407: „Existența dorinței înnăscute de a-l vedea pe Dumnezeu era o opinie comună în secolele XIV-XV în toate școlile teologice".

absolut, chiar dacă există în omul orânduit de providență către cer[13]. Gaetan a fost considerat ca primul care a tras asemenea concluzii. Această evaluare nu este exactă[14], chiar dacă, cu el, această teorie a atins o considerabilă coeziune și forță. De altfel, după cum a arătat Alfaro, teologia anterioară lui Gaetan mergea deja spre concluzia posibilității unei neridicări a omului la vederea lui Dumnezeu, datorită caracterului supranatural al acesteia[15]. O altă considerație vine să o completeze pe cea făcută până acum: naturii omului trebuie să-i corespundă o perfecțiune în cadrul ordinii ei, trebuie să existe o corespondență între mijloace și scop; însă, această corespundere nu ar exista dacă natura umană ar avea o dorință după Dumnezeu pe care nu este în măsură să o satisfacă. Prin urmare, rezultatul este negarea existenței dorinței naturale[16].

Începând cu sfârșitul sec. al XVI-lea, doctrina posibilității naturii pure și negarea „dorinței naturale" de a-l vedea pe Dumnezeu devin din ce în ce mai comune, chiar dacă există importante excepții[17]. Fără îndoială, la aceasta a contribuit polemica cu Baius și necesitatea de a garanta gratuitatea ridicării supranaturale a omului, pe care teologul de la Louvain, practic, o nega. Într-adevăr, pentru el, „naturalul" era starea în care omul a venit în lume. Conceptul de „natură" se inspiră mai mult din istorie decât din ceea ce este „esența" omului. De aceea, starea de integritate a primilor părinți era naturală, era datorată omului. Ființa omului astfel creată în „integritatea" sa naturală este chemată la vederea lui Dumnezeu. În acest mod, Dumnezeu devine de fapt o exigență a omului[18]. Mai puțin importantă este, pentru Baius, noutatea reprezentată de

---

[13] GAETAN DE THIENE, *In I-II*, q. 3, a. 8: „Licet homini absolute non insit naturale huiusmodi desiderium, est tamen naturali homini ordinato a divina providentia in illam patriam". Se va observa că destinarea la vederea lui Dumnezeu nu face parte din ceea ce este omul absolut. Cf. J.I. GONZALEZ FAUS, *Proyecto de hermano. Vision creyente del hombre*, Santander 1987, 146ș.u.

[14] Mai înainte o suținuse Thomas Angelicus; cf. J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural...*, 209-218; 408. Este interesantă și soluția pe care o dă Dionisiu Certosinul la problema dorinței naturale a vederii lui Dumnezeu; după el, orice intelect dorește să vadă inteligența care îi este superioară; astfel, finalitatea naturală a omului ar fi contemplarea naturii angelice; cf. H. DE LUBAC, *Il mistero de soprannaturale*, 204-206.

[15] Cf. J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural...*, 408ș.u.

[16] Așa se exprimă F. SUAREZ, *De ultimo fine hominis*, disp. XIV, *De appetitu beatudinis*: „Dicendum est in homine non esse appetitum innatum ad videndum Deum clare (...) Appetitus innatus fundatur in potentia naturali; sed in homine non est potentia naturalis ad supernaturalem beatitudinem: ergo neque appetitus innatus".

[17] Cf. H. DE LUBAC, *Agostinismo e teologia moderna*, Milano 1978, 151-193.

[18] Cf. propozițiile condamnate ale lui Baius în DS 1901ș.u.; în concret, DS 1921: „Ridicarea și înălțarea naturii umane la unirea cu natura divină se datorează integrității primei creații și,

Cristos și de îndumnezeirea datorată darului harului său. Foarte interesant este răspunsul pe care îl dă Robert Belarmin la această poziție a lui Baius. Alături de afirmarea posibilității naturii pure, el susține și existența în om a dorinței de a-l vedea pe Dumnezeu, deși aceasta poate fi satisfăcută numai în mod supranatural, și nu cu forțele naturale. Repetă și poziția sfântului Toma afirmând că natura care, chiar cu ajutorul extern, poate să satisfacă aceste dorințe este mai perfectă decât cea care nu este capabilă să aibă aceste dorințe, nici să le ducă la împlinire. Însă, dacă omul nu ar putea să-și satisfacă această aspirație, nu din acest motiv ar rămâne frustrat sau ar fi absurd: ochii liliacului sunt capabili să vadă lumina soarelui, însă, în timpul nopții, aceiași ochi îi servesc la zbor[19].

Introducerea conceptului de natură pură și dezvoltarea acestuia au determinat modul de înțelegere a problemei „supranaturalului" și, cu aceasta, sinteza teologică din ultimele secole. Ceea ce, la început, a fost doar o ipoteză teologică, a devenit puțin câte puțin un punct de plecare. De aceea, se pune problema de a preciza mai bine conținutul „naturii". Doctrina ridicării omului și harul trebuie înțelese plecând de la această noțiune; nu se poate vorbi despre ele fără a avea mai întâi clar ce anume este ceea ce este „ridicat". Astfel, natura omului este definită ca acel ansamblu de atribute care fac din el un animal rațional[20]. Mai întâi, ființa umană constă din anumite elemente care îi aparțin în mod *constitutiv*, adică îl fac să fie ceea ce este. Din ele derivă anumite consecințe, anumite rezultate pe care omul le poate atinge cu forțele sale; toate acestea aparțin în mod *consecutiv* omului și naturii sale. În sfârșit, această natură astfel constituită are nevoie de anumite premise pentru a dobândi scopurile care îi corespund; aceste premise îi aparțin în mod *necesar*. În sens negativ, supranaturalul se definește ca ceea ce nu aparține naturii în nici unul dintre

---

deci, trebuie să se spună că este naturală, nu supranaturală"; și DS 1923; 1924; 1926; 1955, unde se repetă aceleași idei.

[19] Cf. H. de Lubac, *Agostinismo e teologia moderna*, 39-69, despre Baius; 197-205, despre Belarmin; H. Rondet, „Le problème de la nature pure et la théologie du XVI siècle", *RSR* 35 (1948) 481-521; J. Alfaro, „Sobrenatural y pecado original en Bayo", *RET* 12 (1952) 3-75; G. Galeota, *Bellarmino contro Baio a Lovanio. Studio e testo di un inedito bellarminiano*, Roma 1966; G. Colombo, „Baio e il soprannaturale", *SC* 93 (1965) 299-330; V. Grossi, *Baio e Bellarmino interpreti di s. Agostino nella questione del soprannaturale*, Roma 1968; mai multă bibliografie se găsește la J. Alfaro, *Cristologia e antropologia. Temi teologici attuali*, Assisi 1973, 256ș.u., și la R. Berzosa, *La teologia del sobrenatural en los escritos de H. de Lubac*, Burgos 1991; vom reveni asupra acestei probleme în cap. al VII-lea.

[20] Cf. M. Flick – Z. Alszeghy, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Firenze 1969, 429ș.u., și pentru ceea ce urmează.

aceste trei concepte. Natura constituie o ordine închisă în ea însăși, o ordine care are propriile ei scopuri și mijloacele adecvate pentru atingerea acestor scopuri. Așa s-a ajuns să se vorbească despre scopul natural al omului și despre scopul său supranatural etc. După părerea celor mai mulți autori din ultimele secole, această „natură" se identifică cu cadrul în care omul se dezvoltă, cu ceea ce el experimentează în el însuși și în relațiile cu ceilalți. Numai prin credință, ca răspuns la revelația divină, se cunoaște existența unei alte „ordini" în care omul, de asemenea, se află. Această natură trebuie să fie coerentă în ea însăși, perfectă în ordinea ei, pentru ca „ridicarea" să poată fi complet gratuită. Cu toate acestea însă, se consideră că această natură astfel constituită posedă „*potentia oboedientialis*", adică acea atitudine, concepută în general ca pur pasivă, care permite naturii să primească harul. În realitate, ordinea naturală era considerată ca o dublură, diminuată de situația de „ridicare" în care se află omul.

Această viziune, în pofida limitelor la care ne vom referi imediat, a avut și importante avantaje. Salvează clar gratuitatea darurilor supranaturale și a harului, care nu sunt recerute în nici un fel de creatură. Această transcendență a harului trebuie păstrată în orice moment; nici o creatură și, deci, nici omul, nu poate cere ca Dumnezeu să-i acorde prietenia sa. Pe de altă parte, această concepție a permis teologiei catolice să păstreze integritatea substanțială a naturii umane după păcat. Prin păcat s-au pierdut bunurile harului și beneficiile de care se bucura omul în paradis, dar nu a corupt în mod radical realitatea creaturală. Bunătatea radicală a omului ca și creatură a lui Dumnezeu se păstrează chiar și după s-a pierdut darul harului. Teologia protestantă, care a văzut ființa umană într-un mod mai unitar, a trebuit să o considere ca radical coruptă după păcat.

Pe de altă parte, această sinteză neoscolastică a avut și punctele ei slabe, care au declanșat, deja de câteva decenii, o profundă revizuire. Dificultatea cea mai mare deriva probabil chiar din punctul de plecare, adică din definiția unei „ordini naturale" care nu a existat niciodată în starea sa pură, pentru că toți oamenii pe care îi cunoaștem au fost „ridicați" la ordinea harului. Pe de altă parte, conținutul supranaturalului era determinat doar în mod negativ, ca ceea ce nu aparține naturii, fără a lua în considerație încă din primul moment conținutul concret al darurilor harului, referința acestuia la Cristos, chemarea la filiațiunea divină etc. Într-adevăr, știm că Cristos dă sens întregii creații și că, prin urmare, comunicarea vieții divine omului nu este o adăugire exterioară, ci unica sa realizare. Dacă este așa, „natura" nu poate fi indiferentă pentru ordinea harului, întrucât a fost creată în vederea acestuia. În plus, fiecare ființă

umană este inserată într-o istorie de mântuire; Duhul lui Dumnezeu îl interpelează, chiar dacă nu întotdeauna putem determina în ce mod. Toate acestea trebuie să aibă consecințe clare în conștiința și psihologia omului astfel constituit și chemat la existență în aceste precise condiții. În linii generale, chiar dacă se poate discuta cu privire la modul concret în care are loc, trebuie să admitem prezența în noi a unui „existențial supranatural"[21], a unor conținuturi ale conștiinței noastre, nu în mod necesar reflexe, care nu ar exista în ipotetica natură pură.

Sintetizând, putem spune că, dacă doctrina catolică apăra și afirma clar caracterul gratuit al supranaturalului, adică transcendența sa față de condiția creaturală a omului, ea făcea acest lucru plătind prețul unui anumit extrinsecism care nu ținea cont de bogăția datelor biblice și ale tradiției. Nu mai puțin importantă decât totala transcendență a comunicării lui Dumnezeu omului și decât gratuitatea totală a acestei comunicări este imanența sa, efectul său determinant în interiorul ființei create, efect care constituie perfecțiunea acesteia din urmă. Cele două extreme trebuie să fie armonizate, fără a afirma una în dauna celeilalte.

Ca reacție la acest extrinsecism al doctrinei catolice în ceea ce privește supranaturalul, s-a produs, deja de câteva decenii, o reîntoarcere la învățătura veche și, în special, la teza sfântului Toma referitoare la dorința naturală de a-l vedea pe Dumnezeu. E posibil ca să nu se fi păstrat întotdeauna măsurile juste și, dacă mai înainte s-a păcătuit prin extrinsecism, acum unii dau impresia că au căzut într-un imanentism excesiv. Pius al XII-lea, în enciclica *Humani generis*, deplângea faptul că s-a ajuns să se afirme că Dumnezeu nu putea să creeze ființe dotate cu inteligență fără să le orânduiască și să le cheme la viziunea beatifică, pentru că aceasta echivalează cu negarea gratuității ridicării la ordinea supranaturală (cf. DS 3891). Aceste curente de gândire au dat loc, la timpul lor, la interminabile polemici[22]. În pofida deviațiilor care ar fi putut

---

[21] Expresia a fost formulată și popularizată de K. Rahner; aici, noi o folosim într-un sens general, fără să intrăm în discuția detaliilor concrete; cf. K. Rahner, „Rapporto tra natura e grazia", în *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969[2], 43-77; Idem, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Roma 1978[3], 174-183.

[22] Unul dintre autorii care a provocat cele mai multe discuții a fost H. de Lubac cu opera sa *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946; același autor a publicat, în acei ani, câteva articole, „Duplex hominis beatitudo", *RSR* 35 (1948) 290-299; „Le mystère du surnaturel", *RSR* 36 (1949) 80-121. Pentru mai multă informație și bibliografie, cf. R. Berzosa, *La teologia del sobrenatural*... Ne vom ocupa ceva mai târziu de gândirea lui H. de Lubac. O expunere istorică detaliată se află la G. Colombo, „Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquanta anni", în *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica*, II, Milano 1957, 545-607.

apărea, în general, noul mod de a concepe această problemă a fost pozitiv pentru teologia catolică. După enciclica lui Pius al XII-lea, au apărut importante contribuții, la care ne vom referi în continuare. Actualmente, se pare că a scăzut interesul pentru această temă, chiar dacă nu a dispărut total, dacă e să luăm în considerație publicațiile cu privire la acest argument. Multe dintre manualele mai recente de antropologie o iau în considerație. Însă problema continuă să-și păstreze centralitatea pentru concepția creștină despre om.

Să vedem, în continuare, gândirea acelor autori care, într-un mod decisiv, au orientat reflecția și discuția din ultimii ani cu privire la această temă[23].

2. Încercări recente de explicare în teologia catolică

2.1. Karl Rahner

Punctul de plecare al autorului nostru nu este „natura pură", ci situația actuală a omului în har; această situație condiționează orice întrebare pe care omul și-o pune cu privire la el însuși și, prin urmare, face imposibil să determinăm ceea ce ar fi „natura" omului[24]. Aceasta este doar un concept rezidual (*Restbegriff*), adică ceea ce ar rămâne dacă am putea să extragem din noi înșine și din experiența noastră tot ceea ce aparține ordinii harului. Pe de altă parte, orânduirea spre scopul supranatural nu poate fi constitutivă pentru „natura" omului, pentru că, în acest caz, această orânduire nu ar fi gratuită. Însă, aceasta

---

[23] Pe lângă operele și autorii la care vom face mai mult referință, se pot vedea, între alții: L. MALEVEZ, „L'esprit et le désir de voir Dieu", *NRTh* 69 (1947) 3-31; IDEM, „La gratuité du surnaturel", *NRTh* 75 (1953) 561-586; 673-689; H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, Milano 1985, 283-348; IDEM, „Der Begriff der Natur in der Theologie", *ZKTh* 75 (1953) 452-464; L. REWARD, „La «nature pure» à la lumière de l'encyclique *Humani generis*", *NRTh* 74 (1952) 337-354; E. SCHILLEBEECKX, „L'instinct de la foi selon s. Thomas", *RSPhTh* 48 (1964) 377-408; G. MUSCHALEK, „Creazione e alleanza come problema di natura e grazia", în *MySal* 4, 193-209; M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Firenze 1969, 425-438; M. BENZO, *Hombre profano-Hombre sagrato. Tratado de antropologia teologica*, Madrid 1978, 125-132; G. GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo*, Torino 1991, 65-73; J.I. GONZALEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, Santander 1987, 123-170; E. BENVENUTO, „Considerazioni (inatuali) sul mistero del soprannaturale", *RdT* 30 (1989) 331-352; J.L. RUIZ DE LA PENA, *El don de Dios*, Santander 1991, 19-39.

[24] Cf. K. RAHNER, „Rapporto tra natura e grazia", 47-49. Cât privește gândirea lui Rahner, există o abundentă bibliografie; se poate vedea K.P. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Freiburg 1974, despre această temă 325-367; despre acest aspect particular, L.F. LADARIA, „Naturaleza y Gracia. Karl Rahner y Juan Alfaro", *EE* 64 (1989) 53-70. Diferite articole referitoare gândirea lui H.U. von Balthasar și H. Rahner despre supranatural se pot vedea în *Communio IntCath Rew* 18 (1991) 207-280.

nu înseamnă că nu aparține în mod constitutiv ontologic esenței concrete (*konkretes Wesen*) a omului[25]. Orânduirea spre Dumnezeu nu este, așadar, ceva accidental sau extrinsec ființei umane realmente existente.

Pe de altă parte, harul trebuie să fie definit în el însuși, pentru că este autocomunicarea lui Dumnezeu; nu poate fi definit plecând de la natură. Această autocomunicare este nedatorată și, în natură, nu este nimic care să o poată atrage, nici vreo dorință care să o ceară. Ori – și aici atingem un punct important al gândirii autorului nostru –, această natură, care nu poate „atrage" harul, este o deschidere pozitivă către el. Capacitatea de a-l primi pe Dumnezeu este centrul însuși al ființei concrete a omului, dar, la rândul său, această iubire a lui Dumnezeu trebuie să fie primită ca un dar, ca un bine nedatorat: „aceasta înseamnă însă că însuși acest existențial supranatural și permanent al orânduirii spre Dumnezeul trinitar al harului și al vieții veșnice trebuie să fie caracterizat ca nedatorat, ca «supranatural»"[26]. Însă, omul este ceva mai mult decât acest existențial pentru iubirea care nu-i este datorată; dacă nu ar fi așa, această iubire i-ar fi datorată. Acest „rest", realitatea care rămâne după ce se extrage existențialul supranatural, ar fi natura umană din punct de vedere teologic; natura al cărei conținut nu poate fi precizat cu exactitate, pentru că ființa umană se află mereu în ordinea harului[27].

Natura spirituală trebuie să posede o deschidere către existențialul supranatural, dar nu-l poate cere în mod condiționat. Nici nu se poate identifica cu această deschidere dinamismul nelimitat al spiritului așa cum îl experimentăm acum, pentru că acesta ar putea fi deja rodul existențialului supranatural. Acest dinamism nu este în nici un caz o exigență a harului; el ar avea sens și atunci când acesta nu ar fi dat de fapt. Natura continuă să fie ca atare, însă trebuie să o vedem ca un „moment intim al singurului lucru voit de Dumnezeu, pentru că el vrea omul pe care îl iubește în Fiul său"[28].

În acest articol al lui Rahner este important, așa cum am văzut, mai ales punctul de plecare de la omul real, cel pe care Dumnezeu l-a creat, nu cel care ar fi putut exista; „esenței concrete" a acestui om (pentru a evita unele confuzii, Rahner nu vorbește în acest context despre „natură") îi aparține orânduirea sa către Dumnezeu. Acesta este un element constitutiv central al omului

---

[25] Cf. K. RAHNER, „Rapporto tra natura e grazia", 47-49; să notăm că în termeni asemănători se exprimă H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, 301ș.u.; cf. și IDEM, „Der Begriff der Natur...".

[26] K. RAHNER, „Rapporto tra natura e grazia", 68.

[27] Cf. K. RAHNER, „Rapporto tra natura e grazia", 69ș.u.

[28] K. RAHNER, „Rapporto tra natura e grazia", 77.

care există realmente. Dar, și fără această orânduire, ar rămâne un rest, natura omului; conținutul ei nu este delimitabil, deși trebuie să afirmăm că ea continuă să aibă un sens. În caz contrar, nu s-ar salva gratuitatea supranaturalului.

Rahner a revenit asupra acestei teme câțiva ani mai târziu[29]. Cu această ocazie, el insistă ceva mai mult decât în articolul precedent asupra conținutului pe care îl are noțiunea de „spirit”. Însă, notează din nou că natura ca spirit există numai în ordinea supranaturală și numai în această ordine o experimentăm noi. Și, cu atât mai puțin, putem ști care ar fi scopul corespunzător acestei „naturi pure”. Cu toate acestea, repetă autorul nostru, conceptul este legitim și necesar. Pe de o parte, omul, în virtutea naturii sale spirituale, nu poate fi definit, delimitat, asemenea ființelor infraumane, tocmai pentru că, în virtutea naturii sale supranaturale, este deschis spre absolut[30]. Însă, plinătatea harului nu este cerută de esența omului, chiar dacă aceasta este deschisă către el. În esența sa indefinibilă, omul poate fi cunoscut ca „potentia oboedientialis” pentru viața veșnică, înțelegând această putere nu doar ca o simplă opoziție la înălțare, ci ca o orânduire pozitivă către ea[31]. Dar nici cu uzul acestei noțiuni de „spirit” nu putem fi siguri că întâlnim „natura” umană, pentru că, în analiza noastră, pot intra elemente ce derivă din natura istorică (amintim că, în articolul precedent, se vorbea despre „esența concretă”). Rahner nu și-a modificat în mod substanțial poziția în acest al doilea articol, chiar dacă trebuie să recunoaștem că există accentuări diferite: vorbește mai mult despre natura omului ca spirit și mai puțin despre esența concretă a omului în relație cu existențialul supranatural și despre cea a naturii ca „rest”.

2.2. Juan Alfaro

Preocuparea lui Alfaro, tratând această chestiune, este să arate transcendența și imanența harului plecând de la natura omului ca „spirit finit”[32]. Meritul principal al teologului spaniol este cel de a fi pus discutarea acestei probleme

[29] Cf. K. Rahner, „Natura e grazia”, în *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969², 79-122.

[30] Cf. K. Rahner, „Natura e grazia”, 117.

[31] Cf. K. Rahner, „Natura e grazia”, 119-121.

[32] Cf., mai ales, J. Alfaro, „Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural”, *Gr.* 38 (1975) 5-50; Idem, „Il problema teologico della trascendenza e dell’immanenza della grazia”, în *Cristologia e Antropologia...*, 256-397; alte publicații ale autorului cu privire la această temă sunt citate la pag. 257 ale acestei din urmă cărți. Cf. și J.M. De Miguel, *Revelacion y fe. La teologia de Juan Alfaro*, Salamanca 1983, 79-103; L.F. Ladaria, „Naturaleza y Gracia...”.

în cadrul cristologiei[33]. Problema gratuității harului trebuie să fie abordată plecând de la gratuitatea și transcendența întrupării și, totodată, imanența harului trebuie să fie văzută în lumina autocomunicării lui Dumnezeu omului în gradul suprem, care are loc în întruparea însăși.

Plinătatea harului ne va fi dată în vederea lui Dumnezeu; de aceea trebuie să studiem modul în care aceasta din urmă este în același timp transcendentă și imanentă omului. Dat fiind că această vedere înseamnă îndumnezeirea omului și aparține ordinii întrupării, trebuie să afirmăm transcendența sa față de ordinea creaturală[34]. Însă, pe de altă parte, trebuie să considerăm și imanența vederii. Nu este un bine accidental pentru om, ci singurul care poate da ființei umane perfecțiunea sa definitivă. Într-adevăr, din moment ce știm din revelație că e posibilă, vederea lui Dumnezeu trebuie să fie considerată ca perfecțiunea cea mai mare a ființei intelectuale create. Din posibilitatea acestei vederi trebuie să deducem existența în om a unui aspect ontologic care îl face „capabil" să ajungă la ea[35].

În același timp, trebuie să păstrăm faptul că gratuitatea întrupării și a vederii ne obligă să descoperim o inteligibilitate în om la marginea chemării sale de a-l vedea pe Dumnezeu. Noțiunea de „creatură intelectuală" sau echivalentul ei „spirit finit" ne arată acest nucleu inteligibil al ființei creaturale a omului[36].

Analiza acestui concept de „creatură inteligibilă" ne arată că, în transcendența sa, vederea lui Dumnezeu este unica plinătate de sens a omului. În „spiritul finit" există un anumit paradox, o tensiune, între condiția spirituală, care indică deschiderea nelimitată a ființei, și limita proprie creaturii. Aceasta nu poate să depășească de la sine tensiunea dintre act și potență, este întotdeauna supusă legii progresului și, de aceea, nu va putea niciodată să ajungă decât la o cunoaștere mediată a lui Dumnezeu, prin analogie; această cunoaștere ar fi întotdeauna imperfectă, nu ar fi niciodată pe deplin satisfăcătoare; într-adevăr, ar rămâne mereu întrebarea referitoare la modul în care Dumnezeu este în sine însuși. Esența lui Dumnezeu poate fi cunoscută numai prin intuiție; cu această cunoaștere, intelectul creat dobândește imobilitatea perfectă și deplina satisfacție. Însă, aceasta e posibil numai prin har, deoarece pentru a ajunge la

---

[33] Așa a făcut mai ales în al doilea dintre articolele citate în nota precedentă; cf. J. ALFARO, „Il problema teologico...", 256ș.u.; 263: „Gratuitatea vederii lui Dumnezeu va trebui să fie considerată în perspectiva transcendenței absolute a întrupării".

[34] Cf. J. ALFARO, „Trascendencia e inmanencia...", 9; IDEM, „Il problema teologico...", 264.

[35] Cf. J. ALFARO, „Trascendencia e inmanencia...", 15-19.

[36] Cf. J. ALFARO, „Trascendencia e inmanencia...", 12-15; IDEM, „Il problema teologico...", 271-278.

Dumnezeu nu sunt suficiente puterile naturale[37]. Ceva asemănător putem spune și despre libertatea umană: toate bunurile pe care omul le poate cunoaște nu determină în mod absolut voința sa, nici Dumnezeu, întrucât acesta este cunoscut numai în mod mediat. Numai prin vederea lui Dumnezeu, libertatea ajunge la acela dincolo de care nu se poate dori altceva: Dumnezeu ca bine suprem[38].

În orientarea spiritului finit către Dumnezeu, Alfaro descoperă punctul de inserare a vederii lui Dumnezeu în ființa creaturală a omului, astfel că această plinătate, fără să înceteze de a fi transcendentă, este imanentă omului; în condiția sa de spirit, omul duce deschiderea la plinătatea ei în vederea lui Dumnezeu[39].

În om există, așadar, în mod real o orânduire și o dorință a vederii lui Dumnezeu; însă, această dorință înnăscută are caracteristici specifice, pentru că omul nu poate să o satisfacă doar cu puterile sale. Acest fapt nu este în contradicție cu noțiunea de „dorință”; pentru ca aceasta din urmă să aibă un sens, este suficient ca ceea ce e dorit să-l perfecționeze pe cel care o atinge; și acesta e cazul vederii lui Dumnezeu. Dorința vederii nu include exigența ontologică a acestei vederi. Însă, această dorință conferă creaturii intelectuale premisa fundamentală a dinamismului ei. De aceea, dorința este condiționată cât privește scopul, însă este necondiționată cât privește aspectul normativ al activității spiritului[40]. Prin urmare, dacă omul nu ar fi chemat la vederea lui Dumnezeu, această dorință ar continua să-l împingă la dobândirea unei cunoașteri tot mai mari, la o apropiere tot mai mare de Dumnezeu. Dar nu va ajunge niciodată la satisfacția deplină, nu va depăși perfectibilitatea nelimitată proprie ființei sale creaturale și spirituale. De aici și faptul că ar putea fi gândit omul în „natura pură”. Însă, în această situație, ar fi o ființă aparent antinomică, orânduită spre vederea lui Dumnezeu, dar fără să o poată atinge[41].

Acest fapt însă ar face absurdă existența sa. Pe de o parte, există o singură finalitate a spiritului finit, vederea lui Dumnezeu; nu există două finalități în

---

[37] Cf. J. Alfaro, „Trascendencia e inmanencia...”, 19ș.u.; Idem, „Il problema teologico...”, 358-360; și 300-309. Se poate nota o evoluție între cele două articole. În primul, se vorbește despre „imobilitatea” creaturii intelectuale când a ajuns la scopul său ultim. În al doilea, se vorbește mai degrabă despre „durata îndumnezeitoare”; „experierea spirituală a lui Dumnezeu care va câștiga în profunzime” etc.

[38] Cf. J. Alfaro, „Trascendencia e inmanencia...”, 20-23.

[39] Cf. J. Alfaro, „Il problema teologico...”, 344.

[40] Cf. J. Alfaro, „Il problema teologico...”, 353; Idem, „Trascendencia e inmanencia...”, 35.

[41] Cf. J. Alfaro, „Trascendencia e inmanencia...”, 39.

ființa umană[42]. Pe de altă parte, însă, chiar fără să-și atingă această finalitate ultimă, omul fără har ar avea o rațiune suficientă de a exista. Ar trăi într-un progres indefinit în fața lui Dumnezeu, care, chiar dacă nu l-ar apropia de vedere, ar fi totuși o creștere autentică față de punctul de plecare și de etapele precedente[43]. Ar exista astfel o anumită „fericire naturală", care este fundamentul posibilității „naturii pure"[44]. Arătând în acest mod inteligibilitatea acesteia din urmă, apare caracterul gratuit pe care îl are, pentru om, deplina fericire în vederea lui Dumnezeu.

2.3. Henri de Lubac

Teologul francez și-a prezentat pentru prima dată reflecțiile asupra acestei chestiuni în epilogul de la lungul studiu istoric ce constituie cartea sa *Surnaturel*, publicat în 1946. Opera a dat naștere la multe discuții; autorul însuși și-a nuanțat ulterior gândirea în alte publicații și și-a mărit considerabil expunerea sistematică în noua carte, *Le mystère du surnaturel*, apărut în 1965[45]. Nefiind acesta locul pentru un studiu exhaustiv al gândirii autorului nostru, mă limitez la această ultimă carte, în care este expusă mai pe larg poziția sa.

De Lubac se opune gândirii dualiste care consideră „natura" ca o ordine închisă în sine, și „supranaturalul" ca o adăugire exterioară care nu ar privi-o intrinsec. Însă, notează autorul, nu rareori, încercând să se facă distincție între

---

[42] Cf. J. Alfaro, „Il problema teologico...", 346.354.368 etc.

[43] Cf. J. Alfaro, „Il problema teologico...", 364; H. de Lubac, fără să se refere direct la Alfaro, se opune acestui mod de a gândi; cf. H. de Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, 262ș.u.; cf. ceea ce urmează și notele corespunzătoare.

[44] Cf. J. Alfaro, „Trascendencia e inmanencia...", 30ș.u. J.I. Gonzalez Faus, *Proyecto de hermano*, 164ș.u. prelungește reflecția lui Alfaro la dimensiunea socială a omului: în Cristos se poate realiza deplina comuniune pe care omul o dorește, dar pe care nu o poate atinge cu propriile sale puteri. În ambele cazuri se realizează un efort pentru a vedea până la un anumit punct ceea ce ar fi dorința omului în ordinea naturală și, deci, pentru a determina într-un fel conținutul „naturii pure".

[45] H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965; tr. italiană *Il mistero del soprannaturale*, mai întâi, Il Mulino, Bologna 1967, apoi, Jaca Book, Milano 1978, la care vom face referință. În același an, a apărut reelaborarea studiului istoric care constituia partea principală a volumului din 1946, cu titlul *Augustinisme et théologie moderne*, Paris 1965. O altă carte apărută ulterior, *Petite Catechèse sur Nature et Grâce*, Paris 1980, nu aduce elemente care să prezinte o noutate substanțială cât privește problema ce ne interesează. Cf. cele spuse deja în nota 22. Se poate vedea și M. Figura, *Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach H. de Lubac*, Einsiedeln 1979; N. Ciola, *Paradosso e mistero in H. de Lubac*, Roma 1980, 20-62; B. Sesboüé, „Le surnaturel chez H. de Lubac", *RSR* 80 (1992) 373-408.

aceste două ordini, se ajunge la efectul contrar celui voit, pentru că se creează confuzie între ele: ordinea supranaturală este gândită ca o reproducere, pe un plan superior, a ceea ce se crede deja atins de „natură". Astfel, uneori, ordinea supranaturală este coborâtă la cea creaturală sau, dimpotrivă, se face din natura pură o copie a ordinii concrete existente: se vorbește despre fericirea naturală, ordinea morală naturală etc., ca și cum s-ar ști exact în ce constă acestea. Alteori, natura este gândită ca fiind atât de perfectă încât face inutil supranaturalul; sau este atât de coborâtă încât, în loc să se facă o distincție între aceste două ordini, se ajunge la o separare și un divorț între ele[46].

În fața acestei panorame, de Lubac va încerca să facă abstracție de conceptul de „natură pură". Omul care există în realitate nu are alt scop decât vederea lui Dumnezeu. Dacă nu-l atinge, el nu rămâne la un stadiu de fericire inferioară, ci este un „condamnat". Dacă, pentru a salva gratuitatea acestei ordini actuale, se recurge la noțiunea de „natură pură", se vorbește despre o posibilitate, însă ar fi vorba de o altă ordine a lucrurilor, de o altă omenire, de un alt subiect. Gratuitatea supranaturalului nu trebuie să se rezolve într-o relație cu alte lumi posibile, ci aici și acum. De aceea trebuie să afirmăm că vederea lui Dumnezeu nu este obiectul unei exigențe, nici chiar în cazul unei ființe care nu are altă finalitate. Darul lui Dumnezeu, în calitate de dar, este gratuit, și nu poate să nu fie astfel, pentru că Dumnezeu se dăruiește mereu pe sine din iubire[47].

Când ne gândim la binefacerile lui Dumnezeu, ne gândim în mod necesar în doi „timpi": într-un prim moment, spunem „Dumnezeu mi-a dat existența"; și, într-un al doilea moment, „Dumnezeu a imprimat în această existență o finalitate supranaturală". Al doilea adaugă la primul o nouă perfecțiune. Acest mod de proceda este inevitabil, pentru că intelectul nostru este obligat să distingă pentru a înțelege. Prima formulă exprimă abisul care separă nimicul de ființă; a doua, distanța dintre creatură și chemarea la filiațiunea divină. Din punctul nostru de vedere, este necesar să păstrăm un dublu dar divin, la care corespunde o dublă libertate din partea lui Dumnezeu. Însă, acest mod de gândire nu este suficient. În om, nu există nimic anterior darului lui Dumnezeu; acesta se deosebește de orice dar uman. Nu există nimic anterior creației prin care Dumnezeu ne conferă existența. Nu există un „eu" precedent care să primească darul existenței. În plus, observă de Lubac, – și aici se află originalitatea gândirii sale –, nu există nici un „eu" anterior finalității supranaturale

---

[46] Cf. H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, 91-107, în special 96.

[47] Cf. H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, 111ș.u.

pe care Dumnezeu o imprimă în el. Și această finalitate aparține „eu"-lui meu, determină existența mea, așa cum este determinată de creație. Fiind Dumnezeu mai intim decât intimitatea noastră, darul său are unele caracteristici de interioritate pe care nu le poate avea nici un alt dar uman. De aceea, aceste două momente pe care noi ni le putem imagina, cel al creației și cel al chemării la vederea lui Dumnezeu, nu există în realitate: dacă ne gândim la ele, inventăm un subiect fictiv. La limită, nu putem spune „Dumnezeu m-a creat" și, apoi, „Dumnezeu a pus în mine o finalitate supranaturală". Aceste două dimensiuni ale lucrării lui Dumnezeu determină ființa mea. În ordinea actuală, nu ne putem gândi decât la planul unitar al lui Dumnezeu, care ne constituie în ceea ce suntem. Cu aceasta nu vrem să spunem că ordinea supranaturală ar fi o consecință necesară a creației. Dimpotrivă, este un har mai mare, dar pentru a-l afirma, nu e necesar să recurgem la natura pură. De Lubac dă două exemple: să admitem că evoluția nu ar avea un alt sens în mintea divină, decât să facă posibilă apariția omului; trebuie să spunem de aceea că aceasta din urmă este o simplă consecință a evoluției? Sau dacă afirmăm că întreaga istorie a Israelului nu are altă finalitate decât pregătirea venirii lui Isus, suntem obligați să concludem că aceasta nu este gratuită sau că derivă în mod necesar din ceea ce o precede[48]? Ceva asemănător se verifică în cazul ridicării la ordinea supranaturală: dorința de a-l vedea pe Dumnezeu este imprimată în suflet, și această finalitate unică se află în rădăcinile ființei noastre, dar nu pentru aceasta vederea și comuniunea cu Dumnezeu încetează de a mai fi gratuite. Nu înseamnă că natura cere darul supranatural, pentru că nu este nimic în natură care să-l „reclame", ci Dumnezeu suscită natura ca să-l poată primi. De Lubac citează o frază expresivă: „prius intenditur deiformis quam homo"[49], adică faptul că primul, în planul lui Dumnezeu, este o ființă „deiformă", imagine a sa și părtașă la viața sa; Dumnezeu creează omul tocmai pentru ca această îndumnezeire să poată avea loc. Dumnezeu nu gândește mai întâi creația și, apoi, ridicarea, ci invers[50].

Paradoxul „naturii spirituale", care ca atare nu poate fi „definită", e că nu-și are în ea însăși scopul, ci în Dumnezeu. Acest scop supranatural nu poate fi cerut de om, dar este singurul posibil. De aici paradoxul omului: dorește și

[48] Cf. H. De Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, 133-144.

[49] H. de Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, 154; păcat că de Lubac nu indică proveniența frazei.

[50] Cf. H. de Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, 155ș.u.; și 168ș.u.

tinde în mod natural spre un scop care, în virtutea esenței sale, poate fi atins doar prin har[51].

Dinamismul omului către Dumnezeu este prezent în natură, dar în sine nu are nici o eficacitate, după cum nu este nici semnul vreunei exigențe[52]. Dorința se află în noi, însă satisfacerea ei este doar un har. Paradoxul este depășit numai prin credință[53]. Dat fiind că natura spirituală are dorința vederii lui Dumnezeu, dacă nu ar fi finalizată spre ea, nu ar avea cu adevărat finalitate. Progresul indefinit către un bine ce nu va fi niciodată atins (acela care, după unii autori, așa cum am văzut, ar fi condiția „naturală” a omului), pentru de Lubac, este o soluție nesatisfăcătoare; pentru că nu există două posibilități: dacă există un progres real spre acest scop, atunci există deja un început al posedării, dar aceasta este exclusă prin definiție; dacă nu este, nu se poate vorbi de un progres, pentru că acesta nu se măsoară în funcție de punctul de plecare, ci în funcție de cel de sosire; dacă nu ne apropiem în mod real de el, nu există progres. Destinul omului abandonat naturii sale ar fi, prin urmare, comparabil cu pânza Penelopei sau cu piatra lui Sisif[54]. Unica finalitate posibilă a omului este cea supranaturală, chiar dacă e complet gratuită, și aceasta în așa fel încât să pară că, fără această finalitate, creatura intelectuală cu greu ar putea avea sens. Tentativa lui de Lubac este să arate că nu e necesar să se recurgă la natura pură pentru a salva gratuitatea ridicării omului. În orice caz, trebuie să se țină cont de faptul că autorul francez subliniază că ar fi posibile o lume și o „omenire” și fără această ridicare, însă ar fi atât de diferite de acelea care există în mod real încât, cu această idee, nu ar fi garantată gratuitatea darului lui Dumnezeu oferit în mod real[55]. În încercarea sa, de Lubac se bazează pe tradiție care, practic, până la Gaetan, nu a luat în considerație această posibilitate. Până în acel moment, gratuitatea ordinii supranaturale a fost salvgardată și cu afirmarea dorinței naturale de a-l vedea pe Dumnezeu; cu aceasta nu se cădea în „extrinsecismul” timpurilor succesive, la care a dus nu atât dezvoltarea conceptului de natură pură, cât mai ales sistemul bazat pe el.

---

[51] Cf. H. de Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, 171ș.u.

[52] Cf. H. de Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, 201ș.u.

[53] Cf. H. de Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, 231ș.u.

[54] Cf. H. de Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, 251-273; titlul capitolului este semnificativ: O „finalitate fără scop”.

[55] Cf. nota 47.

Poziția lui de Lubac a trezit multe discuții[56]. Cred că trebuie apreciat mai ales efortul său de a arăta gratuitatea darului iubitor al lui Dumnezeu în ordinea prezentă. Este un element nou, de mare valoare, chiar dacă poate trebuie să-l plasăm într-o perspectivă mai amplă. Recuperarea gândirii marilor teologi scolastici este un alt punct în favoarea sa. Mai multe dificultăți a creat afirmația sa referitoare la dorința naturală de a-l vedea pe Dumnezeu într-un mod care să fie necondiționat, alături de negarea faptului de a se lua în considerație ideea naturii pure. Cât privește această noțiune, trebuie notat că de Lubac se îndepărtează, și pe bună dreptate, de cei care pleacă de la ea pentru a justifica gratuitatea supranaturalului, dar nu pare să se confrunte cu poziția acelora care o consideră doar o simplă ipoteză limită, ipoteză la care se refuză de a i se stabili conținutul. În reflecțiile pe care le vom face în continuare, vom reveni asupra acestor chestiuni.

3. Încercare de sinteză

Scurtul *excursus* istoric și analiza, puțin mai atentă, a ceea ce au spus cu privire la această temă câțiva teologi din timpul nostru care s-au ocupat de ea, ne-au ajutat să vedem complexitatea și dificultatea acestei chestiuni. Cred că lucrul fundamental este reflecția asupra punctului de plecare, punct de unde începe discuția.

Atrage atenția faptul că, în afară de câteva excepții pe care le-am indicat, în anii de vârf ai discuției cu privire la supranatural nu s-a pus deloc în evidență că fundamentul gratuității ridicării omului la comuniunea cu Dumnezeu este chiar gratuitatea întrupării[57]. Trebuie să plecăm de la faptul că nu există alt „har” decât Isus însuși, trimis de Tatăl, și darul Duhului său care ne face fii ai lui Dumnezeu. Oferirea Fiului este un act de iubire *ad extra* mult mai mare decât ne putem gândi în Dumnezeu și, de aceea, este cel mai mare „har”. Din

---

[56] Cf., de exemplu, J. ALFARO, „Il problema teologico...”, 288-299. Cf. și operele citate la nota 22 și 45.

[57] Excepție face H.U. VON BALTHASAR, „Der Begriff der Natur...”, 455. Am făcut deja referință la J. ALFARO, „Il problema teologico...”, 259ș.u., să notăm însă că acest articol este din 1973. Henri de Lubac, în introducerea la cartea sa *Il mistero del soprannaturale*, 45ș.u., scrie că a voit să rămână în câmpul „ontologiei formale” și, prin urmare, nu a recurs la vocabularul alianței, nici la cel al misterului creștin și nici nu a voit să ia în considerație funcția mediatoare a Cuvântului întrupat. Atunci se considera că vocația divină a omului ar fi putut fi contemplată fără o referință explicită la Isus. Nu cred că astăzi ar avea sens considerarea problemei supranaturalului la marginea cristologiei.

punct de vedere antropologic, „harul” va fi numai consecința pe care o are pentru noi acest act de iubire a lui Dumnezeu.

Pe de altă parte, trebuie să luăm în considerație datul neotestamentar al creării lumii în Cristos și pentru Cristos. Întruparea nu este doar cel mai mare act de iubire a lui Dumnezeu și, deci, gratuitatea prin excelență, ci și fundamentul a tot ce există. Aceasta e valabil în special pentru om. Cristos este întâiul născut al întregii creații și întâiul născut dintre cei morți, iar noi existăm pentru a putea fi imagini ale Fiului, perfect configurate după asemănarea sa, fii în el și cu el. Din punct de vedere teologic, decisiv pentru constituția omului este invitația lui Dumnezeu la comuniunea cu el, de a participa la relația care, în sânul iubirii intratrinitare, îl unește pe Isus cu Tatăl. Singura „definiție” teologică originară și primară a omului este cea care pleacă de la planul pe care Dumnezeu îl are cu el.

Orice altă definiție va fi, din punct de vedere teologic, secundară, și nu poate fi luată ca punct de plecare pentru reflecția noastră asupra problemei supranaturalului. Acest lucru este valabil mai ales pentru toate acele încercări, asupra căror legitimitate nu discutăm aici, de a „defini” sau descrie natura omului, adică a ceea ce este omul „în sine” sau ar fi la marginea economiei întrupării. Aceste noțiuni trec peste un element decisiv al ființei omului existent, element care este chemarea sa de a fi imagine a lui Dumnezeu; pe de altă parte, după logica lor internă, trebuie să fie valide atât pentru omul existent cât și pentru un altul care ar fi putut exista; de aceea, nu pot fi un punct de plecare adecvat pentru teologie. Omul este, întâi de toate, ceea ce Dumnezeu, cu iubirea sa creatoare și eficace, a voit și vrea să fie. Nu există o noțiune de „om” anterioară voinței divine exprimate în fapte sau, cel puțin, nu avem acces la ea: „voința unui Creator atât de mare constituie natura oricărui lucru creat”[58]. Acest punct este decisiv. Părinții Bisericii nu defineau omul în mod filozofic, ci plecând de la istoria mântuirii, punctul de vedere care îl determină cel mai radical, chiar dacă la prima vedere pare să fie adevărat contrariul. Plecând de la premisa creării omului în Cristos, nu putem afirma altceva. Orice definiție obținută pe un alt drum decât planul lui Dumnezeu, va fi întotdeauna derivată și, din punct de vedere teologic, incompletă. Nu există, prin urmare, o noțiune de om pe care să o putem presupune ca „anterioară” față de ceea ce ne-a arătat voința iubitoare a lui Dumnezeu.

---

[58] Augustin de Hippona, *De civ. Dei*, 21, 8, 2: „Voluntas tanti Creatoris, conditae rei cuiusque natura est”, citat de H. de Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, 71.

Este adevărat că noi ne gândim întâi ca existenți și, apoi, ca „harificați" de Dumnezeu. La fel cum, mai întâi, gândim lumea ca existentă și, apoi, ne gândim la întruparea Fiului lui Dumnezeu. Știm însă că trebuie să facem efortul de a corecta aceste reprezentări, inevitabile până la un anumit punct. Creația nu are un alt sens decât acela de a face posibilă venirea lui Isus și comunicarea vieții divine creaturii capabile să o primească. Omul, așadar, este gândit, înainte de toate, pentru a putea primi filiațiunea divină. Aceasta este „natura" noastră cea mai profundă, așa cum a voit-o Creatorul[59]. Această chemare la comuniunea cu Dumnezeu ține de esența concretă a omului care vine în lume; nu cunoaștem o ființă umană care să nu fie atinsă și determinată interior de această condiție[60]. Nu există alți oameni în afară de cei chemați în Cristos la filiațiunea divină; nu există altă finalitate a omului. Dacă această finalitate este dată deoparte, este frustrat omul întreg. Nu se poate face apel la o finalitate „naturală" suplimentară. Comuniunea cu Dumnezeu în Cristos îl realizează pe om, pentru că el nu a fost gândit pentru altceva. Ori, și aici doresc să reiau o intuiție a lui H. de Lubac, acest dar al lui Dumnezeu va fi întotdeauna gratuit, chiar și pentru acele ființe ca noi, care nu au altă finalitate decât să-l primească; nu avem dreptul și nici nu putem să-l pretindem, chiar dacă Dumnezeu ne-a creat ca să-l putem primi.

Darul iubirii este întotdeauna gratuit, nu se poate invoca vreun drept față de el; altfel, nu ar mai fi un dar al iubirii. Plinătatea umană a filiațiunii divine în Isus, chiar dacă omul este destinat ei, nu poate fi primită decât ca har, pentru că darul și harul radical este Isus însuși. Acest lucru este și mai adevărat, dacă ne gândim că omul a fost și este infidel față de Dumnezeu prin păcat; pe

---

[59] Amintim „esența concretă" a omului despre care vorbea K. Rahner. Pentru H.U. von Balthasar, „Der Begriff der Natur...", 455, „natura" omului este condiția în care se află omul, singura voită de Dumnezeu; „natura pură", în schimb, vorbește, cred foarte exact, despre „natura abstractă"; cf. *Ibidem*, 454ș.u.; 458ș.u.; dat fiind că ar putea să existe multe naturi posibile (de aici calificativul de „abstractă") crede că trebuie să se renunțe la a se vorbi despre ceea ce ar fi omul fără har. Alte scurte reflecții ale autorului cu privire la această temă se găsesc în *Teodrammatica.* 3. *Le persone del dramma. L'uomo in Cristo*, Milano 1983, 284ș.u.; cf. articolele la care am făcut referință în nota 23. De Lubac crede că a pleca de la natura pură echivalează cu uitarea conceptului creștin de om; *Il mistero del soprannaturale*, 201; *Agostinismo e teologia moderna*, 262.

[60] Se schimbă modul de a numi acest fapt care, în general, este recunoscut; K. Rahner vorbește, cum am văzut, despre „existențialul supranatural"; G. Gozzelino, *Il mistero dell'uomo in Cristo*, 65ș.u., despre „existențialul cristic"; L. Malevez, „La gratuité du surnaturel", 686-689, vorbește despre „existențialul adăugat peste" (*surajouté*); formulare mai puțin fericită, pentru că sugerează ideea unei adăugări externe.

de altă parte, e clar că gratuitatea radicală a darului lui Dumnezeu se bazează pe faptul că acest dar este oferit creaturii, și nu doar celui păcătos[61]; această condiție, la care orice om este părtaș, adaugă un alt aspect la această gratuitate concretă.

Trebuie să facem un pas înainte: nu numai darul concret al harului, ci și chemarea inițială de a-l primi este gratuită, merge dincolo de gratuitatea creaturală. Omul care suntem nu poate fi definit în mod adecvat în relația sa cu Dumnezeu plecând numai de la condiția sa de creatură. Desigur, omul este creatura lui Dumnezeu, pentru că ființa sa nu are alt fundament decât voința iubitoare a lui Dumnezeu și, în diferența sa radicală de el, depinde în mod absolut de Dumnezeu[62]. Dar, fără să înceteze a fi creatură, este ceva mai mult decât aceasta, pentru că chemarea divină la comuniunea cu Creatorul nu se deduce din condiția sa de creatură. Aceasta, în totala sa dependență și diversitate față de Creator, nu poate ajunge niciodată la Dumnezeu cu puterile sale. Având în vedere destinul final al omului care ni se deschide în Cristos, trebuie să afirmăm condiția sa „supracreaturală"; este, în mod inseparabil, creatura lui Dumnezeu și, în același timp, ceva mai mult decât aceasta. Este o creatură care depășește această condiție, și este astfel deoarece e nevoie de o ființă distinctă de Dumnezeu, pentru ca acesta să se poată comunica și să ofere în mod liber iubirea sa.

Întreaga ființă a omului, inclusiv dimensiunea sa creaturală, este orânduită interior către primirea filiațiunii divine prin participarea la cea a lui Isus: numai dacă o urmează se realizează ca om.

Omul este creatura lui Dumnezeu, însă această condiție nu este suficientă pentru a exprima toate dimensiunile relației care îl unește cu Dumnezeu. Plecând de aici, cred că este posibil să înțelegem „natura" omului ca echivalentă cu condiția sa creaturală, cu relația sa cu Dumnezeu, care este proprie creaturii. În mod consecvent, ne putem gândi că termenul „supracreatural" poate să-l înlocuiască, în mod avantajos, pe cel mai tradițional de „supranatural", cât privește caracterizarea teologică a ființei omului în relația sa cu Dumnezeu. Nu e vorba de a promova o înlocuire a numelor, înlocuire care e mereu dificilă atunci când un termen este înrădăcinat în tradiția teologică. E doar o încercare de a ne apropia de noțiunea de „natură", privilegind aspectul de relație cu

---

[61] J. ALFARO, „Il problema teologico...", 267: „Explicația teologică a transcendenței harului bazată doar pe condiția de păcătos a omului, este insuficientă"; cf. și *Ibidem*, 268ș.u.; 324. Nu putem să nu fim de acord cu această afirmație.

[62] Cf. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede...*, 111ș.u.; P. KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Graz 1978, 21ș.u.

Dumnezeu în locul conținuturilor concrete[63]. În definitiv, este vorba de a preciza diferitele aspecte ale relației noastre cu Dumnezeu, singura cale pentru a ilumina misterul ființei noastre. Ceea ce suntem este determinat de această relație, mult mai mult decât de situația în care ne aflăm în comparație cu ceea ce ar fi, în mod ipotetic, „natura" noastră. Cu acest mod de a proceda putem evita dificultățile la care făceam referință la începutul acestui paragraf cât privește noțiunea de om de la care se pleacă[64].

Pe de altă parte, prin faptul că este vorba de un element relativ, noțiunea de creatură este formală, exprimă relația cu Dumnezeu, dar nu ne trimite la conținuturi materiale concrete; cu aceasta, nu suntem obligați să definim sau să descriem ceea ce este „natura", pentru că ne lipsesc punctele de referință pentru a o face[65]. Omul, creatură a lui Dumnezeu, nu epuizează în această condiție relația cu Dumnezeu în care se află. Este o creatură și, în același timp, ceva mai mult decât aceasta: este o creatură chemată la prietenie și la filiațiune, obiect special al predilecției divine. Este o creatură chemată să participe la viața însăși a lui Dumnezeu.

După cum am notat deja, condiția supracreaturală a omului nu elimină ființa sa creaturală; dimpotrivă, o implică. Nu putem intra în comuniune cu

[63] Deja H.U. von Balthasar, *La teologia di Karl Barth*, 308, identifică natura cu ființa creaturală: „Natura... este creaturalitatea ca atare"; cf. și *Ibidem*, 310. Se poate vedea și K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III/2, Zürich 1948, 247: „omul în pura sa creaturalitate – am putea spune: în natura sa umană". Cât privește această terminologie, cf. J. Alfaro, „Il problema teologico...", 288.

[64] Dificultăți de care teologia nu se eliberează întotdeauna; se vorbește mereu de capacitatea „omului" de a primi harul, de posibilitatea existenței „omului" care să nu fie destinat vederii lui Dumnezeu, de ceea ce se întâmplă cu omul plecând de la istoria mântuirii etc. Este vorba de noțiuni de om derivate, deduse din ceea este unica realitate a ființei umane; ele sunt legitime, dacă sunt bine înțelese. Rămâne deseori însă suspiciunea că, în definirea omului, se face abstracție de relația cu Dumnezeu și că se recurge la o noțiune care, în mod inconștient, este presupusă ca anterioară voinței creatoare și salvifice a lui Dumnezeu.

[65] Cu această imposibilitate sunt de acord toți teologii care nu se gândesc la două ordini separate, cea de natură și cea de har. Există însă diferențe între ei. De Lubac afirmă că „omul" care nu este destinat vederii lui Dumnezeu ar fi complet diferit de noi: *Il mistero del soprannaturale*, 104ș.u.; H.U. von Balthasar, „Der Begriff der Natur...", 460, caracterizează drept „agnosticism" poziția sa în ceea ce privește conținuturile naturii pure sau abstracte; Rahner nu încearcă să definească conținutul „restului" care ar fi natura. Alfaro, în schimb, vrea să scoată în evidență „determinările inteligibile" ale omului în afara ordinii harului („Il problema teologico...", 315ș.u.). El recunoaște însă că nu e posibil „să se distingă clar tot ceea ce aparține în mod exclusiv structurii spirituale-finite a omului. Va rămâne o graniță nedeterminată", *Ibidem*, 365.

Dumnezeu decât datorită faptului că suntem distincți de el, adică, întrucât suntem creaturi. Ori, nici această comuniune și nici chemarea la ea nu pot fi niciodată exigențe ale creaturii. Acesta este punctul decisiv al gratuității condiției supracreaturale a omului. Chiar dacă planul lui Dumnezeu cu noi este unitar, din punctul nostru de vedere, nu avem o altă soluție decât să vorbim de două „gratuități", ireductibile una la alta: în virtutea unuia dintre aceste daruri gratuite suntem creaturi ale lui Dumnezeu, existăm cu unele caracteristici; în virtutea celuilalt dar, condiția noastră o depășește pe cea de creatură, pentru că am fost creați în Cristos pentru a reproduce imaginea Fiului și, astfel, să intrăm în comuniune cu Tatăl. Aceste două „daruri", distincte deși inseparabile, sunt la fel de esențiale pentru constituția ființei noastre de oameni. Ne sunt date într-o unitate indivizibilă. Al doilea dar este infinit mai mare decât primul, deoarece se fundamentează pe autodăruirea lui Dumnezeu, pe oferirea Fiului și pe darul Duhului Sfânt, și nu doar pe producerea de către Creator a ceva distinct de el. Cu toate acestea, prima gratuitate este condiția de posibilitate pentru cea de a doua: Dumnezeu nu se poate dărui *ad extra* decât unuia distinct de el. Pe de altă parte, creatura nu poate pretinde niciodată dăruirea lui Dumnezeu, în special întruparea Fiului. Ar exista totuși posibilitatea creației, inclusiv a unor ființe dotate cu rațiune, fără ca aceasta să fie însoțită de cel de-al doilea dar.

Să rezumăm ceea ce am spus până aici: singurul punct de plecare valid pentru studierea problemei supranaturalului este omul care există, singurul care, la limită, merită acest nume, pentru că este singurul pe care Dumnezeu a voit să-l cheme la existență; acest om este astfel prin creaturalitatea și chemarea sa la comuniunea cu Dumnezeu, singurul scop pentru care a fost creat. Vedem, prin urmare, că nu este suficient să definim relația noastră cu Dumnezeu și, deci, ființa noastră, drept „creatură". Am fost creați după imaginea lui Dumnezeu, suntem creaturile sale și, în același timp, ceva mai mult decât atât: suntem chemați să fim fiii săi. Ființa noastră este rodul unui plan divin unitar (nu vom insista niciodată îndeajuns asupra acestui punct) în care, din punctul nostru de vedere, trebuie să distingem două „momente" de gratuitate, orânduite unul pentru celălalt: libertatea lui Dumnezeu în creație și libertatea și mai mare a acestuia în a ni-l da pe Fiul său și a face din noi fii în el; al doilea moment nu depinde de primul, pentru că altfel l-am face pe Dumnezeu dependent de ceea ce nu este Dumnezeu, de ceea ce el însuși a creat; Cristos nu ar mai fi darul suprem. În același timp, însă, acest al doilea moment îl presupune pe cel dintâi al creației libere care, în cazul nostru concret, nu are altă finalitate

decât cea de a face posibilă comunicarea lui Dumnezeu însuși. Omul este o creatură chemată la filiațiunea divină; unității planului lui Dumnezeu îi corespunde unitatea originală a ființei noastre în diversitatea aspectelor sale.

Dacă existența creaturii este condiția de posibilitate a autocomunicării lui Dumnezeu, trebuie să adăugăm că această creatură trebuie să aibă anumite caracteristici pentru a putea fi destinatara acestui dar; este de neconceput că acest dar ar putea fi primit de o creatură irațională. Omul este înzestrat cu inteligență tocmai pentru că este chemat la comuniunea cu Dumnezeu. Ori, dacă creaturalitatea ca atare nu implică nici o exigență de autodăruire din partea lui Dumnezeu, atunci nici raționalitatea nu implică acest lucru.

Raționalitatea este doar un atribut ce califică anumite creaturi, dar niciodată nu le face să depășească această condiție. Prin urmare, Dumnezeu ar fi putut crea ființe raționale fără să le destineze la comuniunea cu el și la viziunea beatifică (cf. DS 3891). Raționalitatea nu implică condiția supracreaturală a aceluia care o posedă, ci dimpotrivă. În creatura rațională nu poate exista nici o exigență a întrupării Fiului, chiar dacă oamenii nu există decât pentru a fi conformați imaginii lui Isus mort și înviat.

Posibilitatea unei „naturi pure" se bazează pe faptul că „raționalitatea", ca și „creaturalitatea", nu implică chemarea la comuniunea cu Dumnezeu. Această afirmație este necesară pentru a salva libertatea totală a întrupării Fiului, care nu poate depinde, o spunem din nou, de existența niciunei creaturi. În plan pur creatural, ar fi posibilă o relație cu Dumnezeu a unei creaturi înzestrate cu intelect.

În omul care există cu adevărat, nu ar fi lipsit de sens „restul" care constituie „natura" sa în sens abstract. Dar, odată spus acest lucru, cred că trebuie să renunțăm la a descoperi ceea ce ar fi concret această natură. Nu e nevoie să o facem la punctul nostru de plecare, conform căruia singurul om pe care îl luăm în considerație este cel care există, singurul care, la limită, poate fi numit „om". Condiția de creaturi raționale pe care noi o experimentăm, există în funcție de chemarea la filiațiunea divină. Ce caracteristici ar avea un intelect care nu este destinat acestui scop? Posibilitățile sunt infinite. Diferența dintre o ființă chemată la comuniunea cu Dumnezeu și una care nu ar fi, este atât de abisală încât încercarea de a vedea ce ar fi un „om" fără această chemare plecând de la ceea ce suntem, mi se pare o încercare destinată falimentului[66]. E

[66] S-ar putea argumenta că trebuie să știm ceva despre ceea ce ar fi un „om" care nu este destinat comuniunii cu Dumnezeu, pentru că numai prin această confruntare putem aprecia gratuitatea a ceea ce posedăm; de aceea, diferența față de aceste posibile ființe raționale nu

imposibil să izolăm, în ființa noastră concretă, condiția noastră creaturală de celelalte elemente din care suntem constituiți; în orice caz, e clar că rezultatul nu am mai fi noi înșine. După cum am spus de mai multe ori, constituția ființei noastre personale, „eu"-l nostru, include destinul la comuniunea personală cu Dumnezeu în Cristos. Prin urmare, natura pură este un concept limită ale cărui conținuturi trebuie să renunțăm a le descrie.

Această chestiune este importantă, pentru că, așa cum am văzut, teologia modernă de orientare tomistă a încercat să evite extrinsecismul gândirii tradiționale recurgând la teza dorinței naturale de a-l vedea pe Dumnezeu. Ar fi vorba, după unii autori, de o dorință condiționată, nu absolută, care nu ar face absurdă ființa rațională ce nu este destinată vederii lui Dumnezeu. În această deschidere radicală către Dumnezeu a „spiritului finit" s-ar insera chemarea la viziunea beatifică, astfel că putem vorbi în mod apropriat de imanența harului, adică de perfecționarea internă a creaturii raționale, pe care harul o presupune. Poate prin aceeași caracterizare a omului ca „spirit finit" este prejudecată puțin și soluția problemei, pentru că „spiritul" este definit ca deschidere transcendentală către Dumnezeu[67]. Însă, e mereu posibilă întrebarea: această deschidere a spiritului este cea a creaturii intelectuale ca atare sau este deja mișcarea harului? Răspunsul mi se pare dificil, dacă considerațiile făcute până acum sunt corecte[68]. Cred că putem salva profunda „imanență" a harului recurgând și la considerații mai generale: e clar că iubirea și cunoașterea lui Dumnezeu în sine perfecționează intrinsec intelectul și voința create, pentru că el este Adevărul și Binele suprem, fără să existe posibilitatea de confruntare cu vreun alt obiect al cunoașterii și iubirii. E clar că nu putem ajunge la această cunoaștere și la această iubire în virtutea puterilor noastre creaturale, dar suntem noi înșine cei care, în virtutea darurilor Duhului Sfânt, putem cunoaște și iubi imediat izvorul oricărei ființe și al oricărui bine. Trebuie să afirmăm o „dorință" a vederii lui Dumnezeu din partea creaturii raționale ca atare?

---

poate fi atât de mare încât să nu permită un fel de comparație. În realitate, cred că această obiecție nu ține cont de faptul că, mai mare fiind darul, cu atât mai mare este diferența între cel care îl primește și cel care nu-l primește și, deci, cu atât mai mare va fi abisul care separă situația noastră reală de „natura pură". A gândi că ar fi posibilă confruntarea dintre cele două situații înseamnă a diminua diferența dintre ele: în loc să se salveze gratuitatea darului, în mod inconștient ar fi redusă.

[67] Cf. J. Alfaro, „Il problema teologico...", 286; și textul lui K. Rahner citat în nota 76 din capitolul al III-lea.

[68] Amintim reflecțiile lui K. Rahner în acest sens, la care am făcut referință în acest capitol, precum și ceea ce am indicat în nota 65.

Datorită motivelor indicate deja, nu cred că avem date pentru a răspunde într-un sens sau altul[69].

Suntem însă perfecționați intrinsec de har, nu numai pentru faptul că suntem raționali, ci și pentru că suntem creaturi. Ființa creaturală și perfecțiunile sale sunt o participare la ființa și perfecțiunile lui Dumnezeu. În participarea maximă la ființa lui Dumnezeu se află perfecțiunea intrinsecă a creaturii care este capabilă să o primească. Orice creștere a acesteia în imaginea și asemănarea cu cel care a creat-o, orice perfecțiune mai mare în a fi reflexul Logosului care susține universul, este cea mai mare desăvârșire, în același timp transcendentă și imanentă, la care poate aspira. În acest sens, harul nu este doar o perfecțiunea imanentă a creaturii *raționale* (adjectiv), singura care este în măsură să-l primească, ci și a *creaturii* (substantiv) raționale, pentru că este o participare mai deplină la ființa lui Dumnezeu care fundamentează orice realitate creaturală.

---

69 H.U. von Balthasar, „Der Begriff der Natur...", 460, observă că nu vede sensul acestei întrebări, dar că, în cazul în care ar fi legitimă, el înclină spre răspunsul negativ: „Toate celelalte mi se par o retroproiectare a finalității supranaturale care există de fapt în structura naturii, datorită influenței exercitate de milenara tradiție platonizantă". Cred că, dacă nu există motive pentru a răspunde afirmativ, nu există motive nici pentru a răspunde negativ.

RECENZII

TEOLOGIE

Ioan TAMAȘ, *Mic dicționar teologic*, Sapientia, Iași, 2008, 392 p.

Dezvoltarea numărului de publicații cu tematică religioasă și răspândirea literaturii religioase între credincioși au dat naștere necesității de a face inteligibil mesajul conținutului teologic atât pentru studenții teologi, cât și pentru toți cei care, într-o formă sau alta, intră în contact cu viața și cultura creștină. Acestei necesități i s-a răspuns inițial prin publicarea, în anul 2001, la Editura Sapientia, a unui *Mic dicționar creștin catolic*, realizat de pr. dr. Ioan Tamaș.

Spre deosebire de *Micul dicționar creștin catolic*, în care autorul a dorit să prezinte exclusiv termeni și expresii specifice Bisericii Romano-Catolice, noul dicționar se axează cu precădere pe domeniul teologic și are o largă deschidere ecumenică, deoarece definește și explică termeni și concepte atât din teologia occidentală, cât și din cea orientală.

Pr. dr. Ioan Tamaș s-a născut pe 23 martie 1941, în localitatea Răchiteni, jud. Iași. A absolvit Institutul Teologic „Sfântul Iosif" din Iași în anul 1965 și a fost hirotonit preot pe 29 iunie 1965. După mai mulți ani de activitate pastorală, între anii 1981-1986 a urmat studii de specializare în dreptul canonic la Universitatea Urbaniana și Lateran din Roma și a obținut doctoratul în dreptul canonic. Între anii 1986-2005 a activat ca profesor de drept canonic la Institutul Teologic din Iași.

Împreună cu editorul, „ne exprimăm speranța că acest instrument lingvistic îi va ajuta pe cei ce se vor apropia de orizontul teologic să înțeleagă mai bine și mai adânc tezaurul credinței, iar pe cei ce se află în slujirea cuvântului să folosească un limbaj adecvat, corect și comprehensibil pentru oamenii cărora li se adresează".

A. Dumitrescu

Eduard FERENȚ, *Preasfânta Treime mântuitoare*, I-II, Sapientia, Iași, 2008, 510 + 470 p.

Autorul acestui volum este părintele Eduard Ferenț, profesor de teologie dogmatică la Institutul Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif" din Iași. Licențiat în teologie liturgică la Colegiul „Sfântul Anselm" din Roma (1979) și doctor în teologie dogmatică la Universitatea „Urbaniana" (1979), părintele Ferenț a desfășurat o amplă activitate publicistică, concretizată în elaborarea mai multor tratate sistematice de teologie dogmatică. Acest ultim volum al părintelui Ferenț se concentrează asupra misterului Preasfintei Treimi – centrul credinței creștine. Cele două volume ale prezentei lucrări

sunt, de fapt, a doua ediție, modificată și adăugită, a tratatului *Dumnezeul cel viu, unic în ființă și întreit în persoane*, apărut la Editura „Presa Bună" din Iași în anul 1997.

Primul volum cuprinde două părți și un număr total de 23 de capitole, bogat ilustrate cu trimiteri scripturistice și magisteriale. Autorul indică anumite coordonate pentru demonstrarea existenței unicului Dumnezeu în lumina rațiunii luminate de revelație (partea I). Dumnezeu poate fi descoperit plecând de la lucrările sale *ad extra*. De asemenea, cititorul are ocazia de a se familiariza cu concepția veterotestamentară despre Dumnezeu, concepție care va fi preluată și desăvârșită de Noul Testament. Partea a doua a acestui volum reia discursul teologic despre Dumnezeu în lumina Noului Testament și-l prezintă pe Cristos, plinătatea revelației, care-l trimite pe Duhul Sfânt, cel de viață dătătorul, spre sfințirea Bisericii.

Al doilea volum al tratatului se concentrează asupra imaginii treimice în Biserică și-l familiarizează pe cititor cu principalele controverse trinitare din primul mileniu creștin: modalismul, sabelianismul și arianismul. Parcursul istorico-teologic al volumului are ca piatră unghiulară reflecția scolastică despre misterul treimic, fiind prezentate gândirea treimică a unor autori precum Anselm de Canterbury, Bonaventura și Toma de Aquino, care ocupă un loc deosebit în galeria autorilor scolastici. Doctrina trinitară a conciliilor este subliniată cu atenție, aceasta îmbinându-se fericit cu gândirea teologilor. Spre exemplificare, părintele Ferenț analizează gândirea unor teologi contemporani precum Karl Rahner, Heribert Mühlen și Hans Urs von Balthasar.

Tratatul de teologie trinitară al părintelui Ferenț însumează, prin cele două volume ale sale, nu mai puțin de 980 de pagini de reflecție teologică obiectivă, menite să umple un gol teologic resimțit și în cercetarea teologică românească.

Deși se adresează, în primul rând, preoților, persoanelor consacrate și studenților teologi (care studiază teologia trinitară), orice creștin poate citi acest tratat și se poate familiariza cu gândirea trinitară a Bisericii și cu misterul de iubire și de comuniune al Dumnezeului cel viu, unic în ființă și întreit în persoane, care este iubire (cf. *1In* 4,16).

A. Dumitrescu

Aurel Iștoc, *Cartea iubirii lui Dumnezeu. Prelegeri despre Sfânta Scriptură*, Sapientia, Iași, 2008, 308 p.

Biblia este cuvântul lui Dumnezeu. A fost redactată de-a lungul mai multor veacuri prin inspirația Duhului Sfânt și prin munca autorilor sacri. De aceea, este în stare să răspundă întrebărilor și aspirațiilor celor mai profunde ale inimii omului, deschizându-i perspectiva unei existențe noi și conducându-i viața spre împlinirea ultimă în Dumnezeu. Însă mesajul biblic trebuie înțeles corect și trebuie interpretat în conformitate cu criteriile exegetice oferite de Biserică – păstrătoarea autentică a tezaurului scripturistic. Interesul manifestat de Biserică față de studiul biblic capătă

din ce în ce mai multă consistență, deoarece cunoașterea Scripturii este cunoașterea lui Cristos, iar acesta este cel mai important lucru în viața oricărui creștin și a oricărui om de bunăvoință, căci personalitatea Mântuitorului transpare în fiecare pagină a Bibliei.

În linia acestui interes general al Bisericii se înscrie și prezentul volum, realizat de pr. Aurel Iștoc. Autorul a fost director spiritual la Institutul Teologic Romano-Catolic din Iași între anii 1999-2003, iar actualmente este paroh la Parohia Romano-Catolică „Coborârea Duhului Sfânt" din Adjudeni (Neamț). La Editura Sapientia a mai publicat în anul 2003 lucrarea *Sărbătorile Sfintei Fecioare Maria*, iar în anul 2005 a apărut volumul *Ziua pe care a făcut-o Domnul. Sabatul ebraic și duminica creștină*. Acum, în Anul Paulin, dorit de Biserică pentru aprofundarea Bibliei, în general, și a scrierilor pauline, în special, autorul răspunde unei nevoi din ce în ce mai stringente din partea credincioșilor de a cunoaște corect ceea ce s-a constituit într-adevăr ca o *Carte a iubirii lui Dumnezeu*.

Prezentul volum este un instrument de pătrundere în lumea biblică, de analiză a textului și de percepere a obiceiurilor și a tradițiilor care se află întotdeauna în spatele cuvintelor sacre, fiind un bun îndreptar biblic. Cele 40 de teme biblice (printre care cititorul va întâlni criteriile de interpretare și de analiză ale textului biblic, diferite tematici teologice întâlnite în Biblie) abordate sunt explicate foarte savuros, cu exemple variate și citate biblice concludente. Autorul se adresează, în primul rând, credincioșilor și oamenilor care nu au avut parte de o formare teologică specială, dar care doresc să mediteze și să îndrăgească parfumul plin de farmec al cuvântului lui Dumnezeu, care este viu și plin de putere și mai ascuțit ca o sabie cu două tăișuri (*Evr* 4,12).

A. Dumitrescu

ISTORIE

Jean Nouzille, *Les catholiques de Moldavie. Histoire d'une minorite religieuse de Roumanie*, Sapientia, Iași 2008, 434 p.

Prezența romano-catolică pe teritoriul de la Răsărit de Carpați, în mileniul al doilea și mai departe, este atestată de multitudinea de documente păstrate în cea mai parte în arhivele bisericești, îndeosebi în cele centrale, romane, ale Sfântului Scaun, ale Congregației „De Propaganda Fide" și ale Ordinului Franciscan.

Deoarece catolicii din acest teritoriu vast au avut parte, până către sfârșitul secolului al XIX-lea, de un regim misionar, istoria lor a fost scrisă, în general, prin relatările trimise superiorilor lor, de cei care i-au asistat duhovnicește.

Unii autori din afara Moldovei, de etnii și confesiuni diferite, au scris despre catolicii de aici, însă, de prea multe ori, lacunar și tendențios, ca, de pildă: Benkö Jozsef, în *Milkovia sive antiqui episcopatus Milkoviensi per terram transilvanicam maxima*

dioeceseos suae parte..., în două volume, publicate la Viena în 1781; Kemeny Jozsef, în *Ueber das Bisthum und das Franziskaner Kloster zu Bukov* (recte Bacău) *in der Moldau,* Hermannstadt 1846; Schmidt Wilhelm, în *Romano-catholici per Moldaviam episcopatus et rei romano-catholicae res gestae,* Budapesta 1887; Rosetti Radu, în *Despre ungurii și episcopiile catolice din Moldova,* în Analele Academiei Române, seria al II-a, vol. 27, București, 1905, p. 247-332.

De-abia după înființarea Episcopiei Romano-Catolice de Iași, în 1884, și ridicarea de cler indigen, unii s-au încumetat să prezinte trecutul catolic de pe aceste meleaguri într-o lumină mai clară. Îi amintim pe câțiva: dr. Ioan Ferenț, *Cumanii și episcopia lor*, în „Cultura Creștină", Blaj 1922-1925; Petru Tocănel, în *Storia della Chiesa Cattolica in Romania*, I-III, Padova 1960-1967; Iosif Gabor, OFMConv. ne-a lăsat în manuscrise mii de pagini, mai cu seamă în *Ierarhia Catolică a Moldovei*, în trei volume.

Istoricul francez Jean Nouzille a fost elev al Școlii Speciale Militare de la Saint Cyr-Coëtquidam, vechi ofițer de carieră și specialist în istoria Europei Centrale și de Sud-Est. Doctor în Litere din 1979, el a predat cursuri de istorie a relațiilor internaționale la mai multe universități din Franța. În calitate de președinte al Comitetului european de istorie și strategie balcanică, s-a interesat în mod deosebit de istoria românilor. Rod al unor cercetări de excepție este lucrarea *Transylvanie, terre de contacts et de conflits*, publicată de două ori în limba franceză, în 1992 și 1994, tradusă în limba română în 1995, apoi în limba engleză în 1996, în limba greacă în 1997, în limba maghiară în 1997 și în limba italiană în 1998. Cartea este o contribuție foarte importantă pentru cunoașterea istoriei complexe a Transilvaniei.

În primii ani ai secolului al XX-lea, profesorul Nouzille întreprinde cercetări asidue cu privire la teritoriul de la Răsărit de Carpați, mai cu seamă acela dintre Prut și Nistru, concretizate în lucrarea *Moldavie, histoire tragique d'une région europeenne*, care apare în primul trimestru al anului 2004 la Editura Bielar-Strasbourg, ca un omagiu la al cincilea centenar de la moartea lui Ștefan cel Mare (2 iulie 1504).

Ne-am cunoscut deja în timpul când lucra la această carte, în care a dedicat câteva pagini prezenței catolice în Moldova în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea.

Cartea a fost tradusă în limba română și publicată la Editura Prut din Chișinău, în 2005, și prezentată în toamna aceluiași an la Universitatea „Al. I. Cuza" din Iași.

„Cântecul de lebădă" al prof. Nouzille este lucrarea închinată catolicilor din Moldova: *Les catholiques de Moldavie, histoire d'une minorité religieuse de Roumanie.* E prima carte de anvergură, de acest fel, în limba franceză, bazată pe surse valoroase și pe o bibliografie impresionantă. Cele nouă capitole ale cărții, care însumează 424 de pagini, prezintă, în etapele sale deosebite, istoria catolicismului de pe aceste meleaguri: originile creștine, primele episcopii catolice din secolele al XIV-lea și al XV-lea, criza provocată de husitism și protestantism în secolul al XVI-lea, contrareforma evidențiată prin înființarea Episcopiei de Bacău (secolele al XVII-lea și al XVIII-lea), catolicii din Moldova în secolul al XIX-lea și prima jumătate a secolului al XX-lea,

momentul tragic al instaurării regimului comunist și situația din timpul regimului comunist (1945-1989). Ultimul capitol, al IX-lea, se ocupă cu perioada actuală a renașterii vieții catolice de după căderea dictaturii ceaușiste.

Cercetarea profesorului Nouzille se vrea temeinică și echidistantă. Din nefericire, boala necruțătoare care i s-a agravat în ultimul an de viață nu i-a îngăduit să revizuiască în întregime vastul material și să-și vadă încununată munca titanică pe care a depus-o, cartea fiind tipărită în 2008 prin bunăvoința PS Petru Gherghel, episcopul de Iași, și grija asiduă a Editurii Sapientia din Iași.

Profesorul Jean Nouzille a încetat din viață în primele zile ale lunii februarie 2007, la Strasbourg. Publicarea cărții sale, cu amabila încuviințare a familiei Nouzille, constituie un omagiu și o deosebită recunoștință aduse autorului. Într-un viitor apropiat, lucrarea va apărea și în limba română.

Anton Despinescu

Claudiu Dumea, *Istoria unei mișcări religioase: Martorii lui Iehova*, Sapientia, Iași, 2008, 80 p.

Afluxul de secte creștine și de mișcări mai puțin apropiate de credința adevărată, care s-a înregistrat după anul 1990, i-a expus pe credincioși la o serie de pericole grave pentru credința și viața lor spirituală, iar pericolul acesta continuă să planeze asupra lor. Cunoașterea acestor mișcări reprezintă un antidot eficace și va preîntâmpina multe suferințe. Pentru aceasta, părintele Claudiu Dumea, cunoscutul autor de spiritualitate de la Institutul Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif" din Iași, vine cu un ajutor sub chipul unei noi cărți referitoare, de această dată, la „Martorii lui Iehova", una dintre sectele cele mai răspândite în arealul românesc.

Martorii lui Iehova este numele unei organizații religioase înființate la sfârșitul secolului al XIX-lea de Charles Taze Russell în Statele Unite ale Americii. În prezent, organizația numără la nivel mondial 6.691.790 de membri (conform raportului mondial al „Martorilor lui Iehova" pe anul 2007). În România numărul de membri ai organizației este de 38.544 de persoane.

Unii afirmă că Martorii lui Iehova ar fi o sectă, prin „sectă" înțelegându-se deseori un grup care s-a desprins dintr-o religie oficială sau un grup care urmează un anumit conducător sau învățător omenesc. Termenul este folosit, de obicei, în sens peiorativ. Martorii afirmă că nu sunt o ramificație a vreunei Biserici, ci includ persoane de orice origine socială și religioasă. Ei afirmă că nu au un conducător uman, conducătorul lor fiind Isus Cristos, totuși nu cred în existența Sfintei Treimi și neagă existența oricărei alte Biserici sau comunități ecleziale.

Istoria modernă a „Martorilor lui Iehova" a început în anul 1870, o dată cu formarea unui grup de studiu al Bibliei la Allegheny, Pennsylvania (SUA). La început, ei s-au numit *Studenți în Biblie*. Dar în anul 1931 ei au adoptat numele scriptural de

Martori ai lui Iehova (*Is* 43,10). De la un început modest, organizația a crescut la milioane de *Martori*, care predică evanghelia în peste 230 de țări. Ei spun că practicile și convingerile lor nu sunt noi, ci reprezintă o restabilire a creștinismului secolului I. Organizația este foarte puternică și din punct de vedere financiar.

Ei consideră că lumea este, în esența sa, rea. Afirmă că sunt singurii care dețin adevărul, iar oricare altă organizație, indiferent de natura ei, va fi sortită pieirii. Refuză să colaboreze cu statul; pentru atitudinea lor radicală și agresivă, ei constituie o sectă în sensul strict al cuvântului; de asemenea, împărtășesc o credință cu un puternic caracter milenarist.

„Trebuie spus că printre numeroasele victime care au căzut în mrejele acestei secte sunt persoane de bună-credință care îl caută sincer pe Dumnezeu, care duc o viață corectă și onestă", afirmă părintele Claudiu Dumea ca o concluzie generală a acestei cărți, care se constituie ca un itinerar obiectiv în istoria, deseori acoperită de umbre, a uneia dintre cele mai periculoase secte de orientare religioasă.

A. Dumitrescu

VIEȚILE SFINȚILOR

Rosa Barale, *Viața fericitei Iosefina Gabriela Bonino, fondatoarea Institutului „Sfânta Familie" din Savigliano*, Sapientia, Iași, 2008, 128 p.

Acest volum vede lumina tiparului pentru prima oară în limba română, sub traducerea pr. Ioan Bișog. Biografia de față conturează profilul uman și spiritual al unei surori – Iosefina Gabriela Bonino (1843-1906) – care a știut să se ofere cu totul lui Dumnezeu și planurilor sale, fiind fondatoarea Institutului „Sfânta Familie" din Savigliano (Cuneo, Italia). Acest institut de viață consacrată are ca scop creșterea și educarea copilelor orfane și a fost aprobat canonic pe 8 septembrie 1887.

Suflet nobil, Iosefina Gabriela Bonino a trăit într-o perioadă dificilă pentru Biserică – era lovită de masonerie și de atacurile din partea puterilor civile –, dar deosebit de înfloritoare în ce privește viața consacrată. Ea a fost contemporană cu sfântul Ioan Bosco, cu sfânta Tereza a Pruncului Isus, cu venerabila Maria Rosa Zangara (fondatoarea Institutului „Fiicele Milostivirii și ale Crucii") și cu alți sfinți care au știut să colaboreze cu Providența și să ofere un nou suflu vieții religioase. Maica Iosefina Bonino a trăit simplu idealul *sfințeniei zilnice*, care se vede prin activitatea ei, pusă în întregime în favoarea celor din jur. Ea a lăsat un exemplu luminos de caritate, bazat pe mărturia ei de viață. De altfel, a fost conștientă că prezența carității în viața comunitară este semnul cel mai evident al prezenței Duhului Sfânt în comunitate. A iubit tăcerea, „căci ea este protectoarea celor mai frumoase virtuți", și și-a dorit mult ca în fiecare familie să existe un climat asemănător celui din Sfânta Familie de la Nazaret, care avea în centru împlinirea necondiționată a voinței divine.

Iosefina Bonino a fost beatificată pe 7 mai 1995 de către Papa Ioan Paul al II-lea, iar opera ei continuă să dăinuie și astăzi, ca un simbol al iubirii lui Dumnezeu față de cei mai săraci dintre săraci.

A. Dumitrescu

SPIRITUALITATE

Albert Holenstein, *Marie, arată-ne calea*, Sapientia, Iași, 2008, 52p.

Prelatul Holenstein propune prin intermediul acestei cărți un „model de credință" care ne invită să ne trăim identitatea creștină fără rezerve. Maria nu a fost scutită de necazuri materiale, dar a devenit, prin statornicie, „o cale personificată a urmării lui Cristos", după cum o numește autorul.

Gândurile reunite între copertele acestei broșuri reprezintă adevărate merinde pentru pelerinajul nostru pământesc. Creştinul are în persoana Mariei un far sigur, o stea ce-l va călăuzi pe marea învolburată a vieții; prin credința ei necondiționată, ea a învins lumea. El știe că a crede înseamnă să te bazezi necondiționat pe Dumnezeu, să te încrezi total în el, să-i dăruiești inima ta, să i te încredinţezi lui. Maria ne-a fost dăruită ca mamă de Isus, ea este o mijlocitoare fidelă și puternică în fața Fiului ei dumnezeiesc, pentru care a fost primul tabernacol la venirea sa în lume.

Această nouă carte a prelatului Holenstein – un mic compendiu de spiritualitate mariană – reprezintă un apel discret și sincer la mijlocirea mamei noastre cerești, care pe nimeni dintre cei care au chemat-o în ajutor nu i-a dezamăgit!

A. Dumitrescu

Tereza de Lisieux, *Poezii*, Sapientia, Iași, 2008, 280 p.

Numeroși exegeți ai operei spirituale a Terezei de Lisieux, printre care nu ezităm să-i cităm pe Hans Urs von Balthasar, Jean Guitton, Jean-François Six sau Conrad de Meester, au insistat asupra importanţei majore a operei poetice a sfintei în interpretarea și cunoașterea mesajului ei spiritual. Iată de ce apariția volumului de *Poezii* ale Sfintei Tereza a Copilului Isus și a Sfintei Fețe – după numele ei de monială – la Editura Sapientia a Institutului Teologic Romano-Catolic de la Iași, în traducerea poetei Mala Bărbulescu, merită să fie considerată drept unul dintre evenimentele editoriale de excepție în cadrul literaturii de spiritualitate apărute în ultima vreme la noi. Cartea impresionează mai întâi prin fidelitatea și rigoarea reproducerii versurilor și a notelor din ediția originală din *Œuvres complètes* publicate la Editions du Cerf de la Paris. Volumul mai cuprinde și un *Cuvânt înainte* la ediția românească, scris de P. Didier-Marie al Trinității, carmelit desculţ, provincial de Paris, precum și o *Notă* a traducătoarei.

Cele 63 de poeme care compun acest volum de *Poezii* ne ajută să descoperim una dintre cele mai secrete și mai profunde fațete ale carmelitei de la Lisieux, care, în scurta ei viață de numai 24 de ani (1873-1897), a avut timp să devină cea mai mare sfântă a timpurilor moderne, cum aflăm de pe coperta cărții. Pentru Tereza, poezia nu este „o artă de agrement", ea nu scrie pentru simpla ei plăcere, ci din dorința de a ajuta, de a încuraja, răspunzând astfel solicitărilor surorilor sale religioase pentru diverse ocazii sau evenimente din viața monahală a Carmelului de la Lisieux, în care ea intrase la vârsta de 15 ani. Subiectele de predilecție ale poetei carmelite sunt diverse, reflectând gradul mai mult sau mai puțin intim cu care ea se identifică și adaptând trăirea personală la mesajul cerut. Unele sunt poeme de circumstanță, altele răspund cererilor surorilor religioase, în care ea își dezvăluie ușor propriile sentimente. Alte poeme sunt scrise *la intenția* uneia sau alteia dintre surori. Deseori Tereza profită pentru a transmite câte o învățătură sau o încurajare. Întâlnim apoi poeme în care predomină libera exprimare personală, legate de amintiri din copilărie, imnuri de inspirație liturgică, poeme despre apostolat și, mai ales, poeme de contemplare și de iubire față de Isus, de Sfânta Față, de Inima Sacră sau față de Doamna-Noastră.

Marele merit al poeziilor Terezei este că, scriind pentru alții, autoarea se dezvăluie pe sine și, vorbind despre iubirea pentru Cristos în inimile surorilor moniale, ea nu ezită să descrie ceea ce sufletul ei înfiorat simte pentru logodnicul ei ceresc. Deseori poeziile sunt însoțite de indicații privitoare la melodiile pe care trebuie cântate versurile, este vorba despre ariile preferate ale Terezei, ceea ce le oferă deseori o nuanță de fervoare și de nostalgie.

Astfel, versurile sale vor forma un cântec neîntrerupt adresat lui Dumnezeu, Sfintei Maria, surorilor, fraților ei misionari, sfinților din cer, familiei sale. Ele ne oferă, deopotrivă, amănunte prețioase despre evoluția interioară a carmelitei, a deplinei sale expansiuni sufletești pline de bucurie, a iubirii de Dumnezeu și de cei din jur, care i-a umplut întreaga viață, de lupta și suferințele ei, altfel spus, despre tot ceea ce este uman și sublim în sufletul omului.

Această bucurie deplină a întâlnirii cu poeziile sfintei Tereza de Lisieux oferă cititorului o ocazie unică de comuniune de o rară puritate și un moment de intimitate sufletească.

Dan Burcea